كتبخانهٔ وهبى افندى

تنقيح على التصريح

٧

Türkiye Yazma Eserler Kurumu

تنقيح في شرح تنقيح الشيخ عثمان افندي الشهير بآت بازاري

٥٢/٧١٥ ط/٢١

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 1399
86

٨٦

R

RAĞIP P.-Y.T.
Ka. N.
1600

Türkiye Yazma Eserler Kurumu

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الكتاب وبين فيه اصول الدين وفروعه بالخطاب واوضح لاجماع الامة على اقتفاء آثار السنة طريق الصواب وامر بالقياس في بعض الاراء على السنة والكتاب والصلوة على نبيه محمد الذي اوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب وخاطب المكلفين كافة بالخطاب المستطاب ثم على من آل اليه من امره من خير الال والاصحاب والذين اتبعوهم باحسان الى يوم الجزاء والثواب **وبعد** فلما رأيت فيما وجدت فيه من بنذة من اوان التحصيل واوقاته احتياج الضعفاء الطلبة مثلنا في ايام عصرهم وساعاته الى عبارات تلايم طبائعهم في شرح مشكلات كتاب التنقيح وفتح مغلقاته والفاظ تناسب عقولهم في حل معضلاته وكشف مستوراته واداء يوافق افكارهم في نشر مطويات رموزه واظهار كنوزه في بيان يطابق انظارهم في تسهيل مسالك شعابه وتذليل شوارد صعابه وافادة تبعث اذهانهم على استفادة فوايده واستخراج غرر فرايده وافهام تحرك قلوبهم على ضبط اصوله وحفظ قواعده واعلام يدعو رواتهم الى استكشاف حجب الالفاظ من خرايده وكلام ينادي مراهم الى وليمة ازواجه وزوايده اردت مستعينا بالله ومعتصما بحبل الله ان اشرحه شرحا مشتملا على ذلك حيثما الهمني الله بسواء الالهام وسداده رحمة منه لضعفاء حيز بريته وفقراء عباده ومتضمنا تحرير معاقد الكتاب وتفسير مقاصده وتقرير تكثير قواعده مع لطايف تحققات وشرايف توجيهات وواضحات عبارات وذلك في كلمات بحيث تنبههما من ربط المعاني عن التباس لورودها من مقام لا قدم فيه لخناس لانه مقام الشيخ قدس وليس فيه وهم ولبس فجاء بحمد الله شرحا جامعا محاسن الحقايق والدقايق ما في الكتب الثلثة وقايما لاستجماعه اسرار غرايب نكتها

في

في مقام الاشارة الثلثة ومتحققا بفردية الاولى وبجمعية الكبرى تقبله الله بقبول حسن وانبته نباتا حسنا في الاولى والاخرى وهو الله الذي يجيب الدعوات ويقضي الحاجات في جميع الساعات **وسميت هذا الشرح** بالتفتيح لمغلقات ابواب التنقيح والله اسال ان يفتح به قلوب معاشر ضعفاء الطلاب بازدياد التفتيح ويفيض بفيضه المقدس من عالم القدس علينا ويطلعنا في الكلام على ما لنا وما علينا ويصوننا عن خطاء وخطل الكلام ويحفظنا عن السهو والذلل للاقدام انه ولي العناية والهداية والتوفيق الى سبيل السداد في التقرير والتحقيق والتدقيق هدانا الله واياكم معاشر الطلاب الى اكمل التصوير واتم التصديق وخلصنا عن ربقة التقليد الى ذروة التحقيق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فهو حسبي ونعم الوكيل وها حان الاخذ في المراد مستمدا من جود رب العالمين والعباد اذ ورد بالالهام الخطاب بالشروع في الكتاب لكشف الحجاب عن وجه الكتاب ليتيسر به معاشر الطلاب الى يوم المرجع والمآب متوسلا من الله الجواد الكريم اللطيف الرؤف الرحمن الرحيم افتتح كتابه اتيانا بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له الكمال والجمال ومنه العطاء والنوال وتقديما بالجار والمجرور ايماء الى انه المستحق الثناء وحده والصعود في الاصل حركة الى العالي مكانا ومنه استعير التوجه الى الله تعالى قدرا ومرتبة والمعنى اليه يتوجه والكلم اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء اي اذا استعمل في الواحد يؤتى بالتاء وفي الجنس تجرد عنه للفرق بينهما وهو اسم المفرد بحسب اللفظ وجمع بحسب المعنى الجنسي ولذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث كما في قوله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر وقوله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية بتذكير الوصف في الاول وتانيثه في الثاني لاعتبار جانبي اللفظ والمعنى وتذكير الوصف ههنا بناء على اعتبار جانب اللفظ وحاصل ان الكلم اسم كتمر ونخل لا اسم جمع كقوم ورهط ولا بناء جمع ككتب ورتب

اليه يصعد الكلم الطيب

الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي لانه غلب على الاستعمال في الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد
البتة حتى يتوهم بعضهم انه جمع كلمة وليس اسم جنس لكن هذا باطل فكيف انه لا يلزم من تسمية الشيء
جمعا نظرا الى معناه الجنسي بناء على غلبة استعماله في الكثير ان يكون جمعا حتى يكون الكلم
جمع كلمة جمعا كما توهم بل هو اسم جنس سمي جمعا لانه من الكلمة بمنزلة تمر ونخل من التمرة والنخلة
لما انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء فكذا هو ويدل عليه تذكير الوصف وهو الطيب
اذ لو كان جمع كلمة لكان الوصف تانيثا وجب ان يقال الطيبة على ان فعلا ليس من ابنية
جمع وصفه اصلا فلا شك انه جمع بحسب المعنى الجنسي كالتمر والنخل وانه ليس بجمع بحسب اللفظ
والبناء كركب وركب ولا اسم جمع كقوم وركب والمراد بالكلم الطيب بقرينة الطيب ما هو الحمد العرفي
الماخوذ فيه الاعتقاد والعمل المشبه بشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وهو الصاعد
الى الله تعالى والمتوجه الى جنابه الاعلى لا ما هو الحمد اللغوي اذ هو فعل اللسان خاصة وكذا
وقع قوله **من محامد** حالا من الكلم بيانا له اذ هي من جنس الكلمات الطيبة المذكورة في قوله عليه السلام
هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملائكة الى السماء
فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل والضمير عايد الى الكلم وتذكيره يدل على انه
اسم جنس والمعنى هو اي الكلم من جنس الكلمات ومنها ومن امثالها فيكون المحامد كذلك
لانها بيان له ولكون المراد بالمحامد ايضا ما هو المشبه بشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
وصفها بقوله لاصولها من مشارع الشرائع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء فان قيل
ان محامد جمع منكر ولا يتناول كل فرد والكلم مفرد معرف وهو يتناول كل فرد والجمع المنكر لا يصلح
بيانا للمعرف المستغرق قلنا النكرة تعم بالوصف سواء كان التنكير للتقليل او التكثير والتنكير
ههنا للتكثير ومناسب التعميم فاذا كانت عامة ايضا تعم كل فرد بالوصف تصلح بيانا للكلم جدا
والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو الثناء باللسان على وجه التعظيم سواء تعلق بالجميل الاختياري
كالنعمة او بغير الاختياري كغيرها فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بالمحامد انسب

انسب وقد عرفت بقرينة وصف الكلم بالطيب وهي مدحه بقوله لاصولها ان المراد بالحمد
ههنا المعنى العرفي دون اللغوي وقد وصفها به تلميحا الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وتلك الكلمة الطيبة تحتمل كلمة التوحيد والحمد والشكر
المقارنة بالاعتقاد والعمل وبهذه المقارنة يكون كل منها طيبة مقبولة والايمان
والاعتقادات اصول المحامد والاعمال والطاعات فروعها فكما تدخل الاصول والفروع
في الشجرة فكذا تدخلان في المحامد وبهذا يتم التشبيه ويحصل التناسب بين المشبه والمشبه به
وتشبيه المحامد بالشجرة استعارة مكنية واثبات الاصول والفروع لها استعارة تخييلية
وتشبيه الشرع وهو ما شرع الله تعالى وبينه لعباده من الاحكام اي الطريقة المعهودة
الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم بالنهر الكبير استعارة مكنية واثبات المشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة اي مكان ورود الطائفة في حاصل الماء وطريقه الى الماء له استعارة
تخييلية وتشبيه الاصول اي الاعتقادات والايمان بالنبات في الاحتياج الى التقوية
استعارة مكنية واثبات الماء لها استعارة تخييلية وتشبيه القبول بمعنى المصدر وهو القبول
بمهب الصبا استعارة مكنية واثبات القبول بمعنى الصبا وهو القبول الاول له استعارة
تخييلية وتشبيه الفروع اي الاعمال بالاغصان استعارة مكنية واثبات النماء وهو الزيادة
والطراوة لها استعارة تخييلية وكون بعض هذه الاستعارة تخييلية بالنسبة الى غيرها
لا ينافي كونها مكنية في نفسها لاختلاف الجهة ثم علق الحمد ببعض النعم اشارة الى عظم امر هذا البعض
الذي وقع التصنيف فيه وتعلق بهذا البعض والدلالة على جلالة قدره لان تخصيص هذا البعض
الذي يتعلق به ذلك العلم بتعلق الحمد المتعلق به وبغيره من النعم للاشارة الى عظم امره
والدلالة على جلالة قدره يتضمن الاشارة الى عظم قدر العلم المتعلق به والدلالة على جلالة
قدره ان عظم امر العلم وجلالة قدره من عظم امر متعلقه وجلالة قدره فقال على ان
جعل اصول الشريعة ممهدة المباني والشريعة تعم الاحكام الاعتقادية والعملية الثابتة

بالادلة السمعية واصول الشريعة الادلة السمعية الكلية من الكتاب والسنة والقياس
ويقال لها الادلة الاجمالية ايضا ويتفرع عليها الادلة السمعية الجزئية ويقال لها الادلة
التفصيلية ايضا وبالاولى تثبت الاحكام الشرعية الكلية الاجمالية وبالثانية الاحكام
الجزئية التفصيلية ومباني اصول الشريعة هي الاحكام الاعتقادية من علم الذات والصفات
والنبوة فان اثبات تلك الاصول الاحكام العملية ثانيا مبني على اثباتها الاحكام الاعتقادية
اولا لان الاعتقاديات اذا لم يثبت في محل لم يثبت العمليات فيه فلا شك ان اثبات هذه
يتوقف على اثبات تلك الاصول في اثبات العمليات هي الاعتقاديات قطعا وتمهيد مبانيها
تسويتها واصلاحها باثباتها وبيانها بالادلة السمعية والعقلية على وجه الحق ونهج الصواب
ومعنى بناء اثبات العمليات على اثبات الاعتقاديات بناء على اثباتها على تمهيدها وتسويتها
واصلاحها باثباتها وبيانها بتلك الادلة على هذا الوجه والنهج وحاصل ان الادلة الشرعية
الكلية اصول الشريعة والاحكام الاعتقادية مباني اصولها والاحكام العملية فروعها
والله اشار بقوله وفروعها يعني احكامها العملية المفصلة المبينة في علم الفقه رقيقة الحواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني اي دقيقة العلل في معاني تلك الفروع
عليها الجزئية المفصلة التي تكون اسبابا لاثباتها بادلتها التفصيلية ودقيقة ما كونها لطيفة
لا يصل اليه كل احد بسهولة والاعتقاديات لابتناء ثبوتها عليها يقال لها اصول
الفروع ايضا لكون الاعتقاديات اصولها باعتبار ابتناء اثباتها عليها اشتهرت
باصول الدين ولكون السمعيات اصولها باعتبار ابتناء ثبوتها عليها اشتهرت باصول
الفقه وايضا لكون الاعتقاديات اصولها باعتبار ابتناء قبولها عليها اشتهرت
باصول الدين والاول اولى واغنى ونعمة جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها
دقيقة الحواشي دقيقة المعاني نعمة تستحق ان تعد كل النعيم لانها مدار النعم الدنيوية والاخروية
الاخروية كلها ولا يتم نعمة بدونها ولا يكمل دولة بدونها لا يحصل سعادة والدلالة على جلالة

قدريا

قدرها قصدا وبالذات والاشارة الى عظم امر العلم المتعلق بها اي الشريعة من جهة الاصول والمباني
والفروع والدلالة على جلالة قدره تبعا وبالواسطة وكيف لم تستوجب الحمد والذكر خاصة وابها
نظام الدنيا ولوازم العقبى وبمباني اصولها وتمهيدها وتسويتها واصلاحها على وجه الحق ونهج
الصواب دخول الجنة وبرقة حواشي فروعها ولطافة اطرافها وجوانبها نيل نعم الجنة من الحور والقصور
وغير ذلك وبدقة معانيها ولطافة عللها رفع الدرجات وبقوله ممهدة المباني اشار الى ان
علم الاصول دون علم الكلام وبقوله فروعها دقيقة الحواشي اشار الى انه فوق علم الفقه وعلم الكلام
فوق علم الاصول وهو فوق علم الفقه لان معرفة احكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوف على معرفة
احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة المبادي وصفاته وصدق
النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام عن احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ولما كان في هذه الجملة المحمود عليها نوع اجمال في افادة
المراد وهو الاشارة الى عظم امر هذا العلم والدلالة على جلالة قدره اردفها بمنزلة بدل الاشتمال
بقوله بني على اربعة اركان لانه اوفى بتادية المراد لما فيه من تفصيل ما اجمل فيما قبله اي بني على اربعة اركان
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس قصر الاحكام اي قصر ادلة الاحكام لا قصر نفس الاحكام
واحكامها اي احكم قصر ادلة الاحكام واتقنه واثبته بالمحكمات عن تلك الادلة غاية الاحكام والاتقان
والاثبات لا غاية فوقها في باب الاحكام والاتقان والاثبات وعلى تقدير اعتبارها وفرضها
فهو اعتبار المستحيل وفرض الممتنع لعدم صلاحيتها محلا للوجود ولو كانت ممكنة يلزم تعلق القدرة بانتهاء
الاحكام الى تلك الغاية ليكون على الامد الاقصى والغاية القصوى فانه احكم قصر ادلة الاحكام
الباقية الى غاية الغاية وجعل المتشابهات منها مقصورات خيام الاستتار اي محبوسة تحت خيام
استتارها عن ادراك ما سوى الله تعالى وممنوعات في قصور استيثارها الله تعالى ومنعها
عن علم ما عداه تعالى ابتلاء لقلوب العلماء الراسخين يعني جعل خيام الاستتار مضروبة
على المتشابه ومحيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو مذهبنا من لوازم الوقف على قوله تعالى

تحصيل ص

وما يعلم تأويله الا الله والاختصاص علم تأويل المتشابه بالله تعالى وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم
بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى غاية تمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بما هو غير مطلوب
عندهم من العلم لان العلم غير مطلوب عندهم لانحصار طلبهم على غير العلم والعلماء الغير الراسخين مبتلون بتحصيل
ما ليس مطلوبا عندهم لاختصاص طلبهم بغير الامعان فكذلك ان الراسخين مبتلون بتميز ما هو محجوب عندهم
من العلم باسرار المتشابهات لان العلم بالاسرار محبوب عندهم فابتلاء كل احد انما يكون بخلاف هواه
وعكس متمناه ومنع الراسخين عن التفكر في المتشابه والوصول الى العلم باسراره ليس نهيا شرعيا
بل هو منع لغوي يلزم من استيثار العلم بتأويله لنفسه واختيار تأويله لذاته على وجه الاختصاص والانحصار
ولذلك تعرض البعض بتأويله بوجه يطابق النقل ويوافق العقل وهذا اخذ بالرخصة المبنية على عدم النهي الشرعي
بحسب الاقتضاء ولم يتعرض البعض به وهذا اخذ بالعزيمة المبنية على الاختصاص الالهي بحسب عدم الاقتضاء لزوم
التأدب في المعاملة مع الرب والنصوص عطف على المتشابهات منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين المنصة بفتح
الميم المكان الذي يرفع عليه العروس بالجلوة لكافة اهل المجلس والرؤية لعامة اصحاب الموقف من نصصت
الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ماداما في مباشرة العرس عند الزفاف قبل الدخول
كما ان الزوج نعت يستويان فيه بعد ذلك وجمع المؤنث العرائس وجمع المذكر العرس بضمتين وجعل النصوص
منصة نتائج افكارهم ليس على ان يراد بنتائج افكارهم الاحكام المنصوصة المستفادة من النصوص بحيث
بها ويكون هذه الاحكام نتائج افكارهم فانه ليس بصحيح لانها احكام الملك الحق المبين وليس فيها من احتمال الخطأ
والخفاء ما في نتائج افكارهم بل على ان يراد بها الاحكام المستنبطة بالتأمل في النصوص والاطلاع على معانيها
الظاهرة عليها بمنزلة العروس على المنصة ولا يخفى ما في هذا الجعل من تشبيه النصوص بالمنصة ونتائج افكارهم بالعروس
في الجلوة والظهور وكون النصوص من نتائج افكارهم التي هي الاحكام المستنبطة الظاهرة عليها بمنزلة المنصة
من العروس بحالته الظاهرة عليها والمراد منه بيان ان النصوص محل الاستنباط فان المجتهدين يتأملون في النصوص
فيطلعون منها على معانيها اللغوية الظاهرة ثم منها على معانيها الشرعية الباطنة ثم منها على معان ودقائق
اي امارات وعلامات وضعها الشارع ليهتدوا الى مقاصده من الاحكام الاجتهادية وليستخرجوا بها تلك
المقاصد والاحكام ثم يستنبطون بتلك الوسائط والامارات احكاما هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص

بمنزلة

بمنزلة العروس على المنصة والتأمل يقع اولا في الفاظ النصوص وثانيا في المعاني اللغوية وثالثا في المعاني الشرعية ورابعا في العلل والامارات
وهي الاسباب والعلل الجزئية خامسا في المقاصد وهي الاحكام التي هي نتائج الافكار اعني الاحكام المستنبطة القياسية
المتفرعة على الاحكام المنصوصة في ثبوتها بعللها وادلتها فكما ان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل والادلة اصلا فكذلك
تلك الاحكام تثبت بها فرعا فلهذا كانت هذه احكاما نقلية اصلية وتلك احكاما استنباطية فرعية وهذه مقيس عليه
وتلك مقيس وكشف القناع عطف على جعل اي كشف قناع الاجمال عن جمال مجملات كتابه بسنة محمد صلى الله عليه وسلم
وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه كل من يخاطب به ولا يلتبس
اي لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول مجازا لغويا او خطابه ذي الفصل بينهما على ان الفصل
مصدر بمعناه محذوف المضاف مجازا عقليا وارتكاب المجاز مطلقا انما هو للمبالغة في وصف الخطاب بالفصل
لكن اللغوي اولى من العقلي وكونه بمعنى الفاعل انسب بالمقام الا انه يتوقف على كونه بمعنى المفعول وعطف
فصل خطابه على سنته تنبيه من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان
قول وفعل والخطاب هو القول وهو اي القول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق
على حجيته بين الانام صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين اي ما دام رايات الدين مرفوعة باجماع
المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب
لا يخفض ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين والمعالم جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر
بالمعالم عن العلل الاحكام المقيس عليه التي بها يستدل على ثبوت الاحكام المقيس الاحكام تستند الى ادلة
جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي بمنزلة اركان فذكرها المصنف في اثناء الكلام ههنا على الترتيب الذي
بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فان المراجعة
في بناء الاحكام الى الكتاب ثم الى السنة ثم الى الاجماع ثم الى العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا
بقوله عن جمال مجملات كتابه الى قوله باجماع المجتهدين والقياس ايماء بقوله وضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين لان المراد بالمعتبرين القايسون المتأملون في النصوص وعلل الاحكام فان بداية سلوكهم الفاظ
النصوص كما مر بيانه اجمالا ثم المعاني اللغوية الظاهرية ثم المعاني الشرعية الباطنية ثم العلل ثم الاحكام القياسية
وفي عدم ذكر القياس صراحة اشارة الى انحطاطه من جهة البناء فان البناء عليه انما هو اذا لم يمكن البناء
على غيره من باقي الادلة واعلم ان المشبه ههنا مجموع الادلة لا نفس الادلة ولا الدليل ولا الاحكام اذ المجموع
يشتمل الادلة الاربعة الكافية بمنزلة الاركان الاربعة وتستند اليه الاحكام لاستنادها الى ما في ضمنه
كما يشتمل على الاركان الاربعة وتستند اليه صاحبه فاستعير القصر له واضيف الى الاحكام لتكون قرينة
على الاستعارة وذكر الاركان والبناء والاحكام وغير ذلك مما له غاية الظهور او الخفاء وما دونهما ترشيح
وذكر المحكمات والمتشابهات والنصوص المجملات تجريد والمحكم بمنزلة ما هو غاية في الظهور والنص بمنزلة ما دونه
والمتشابه بمنزلة ما هو غاية في الخفاء والمجمل بمنزلة ما هو دونه فقد ظهر بين المجموع والقصر مناسبة في التشبيه

والاستعارة بخلاف نفس الادلة او الدليل او الاحكام فانه لا مناسبة بينه وبين شيء منها لانتفاء وجه المناسبة
اما الاول فظاهر امرهما واما الثالث فلان الادلة الاربعة خارجة من الاحكام واركان القصر داخلة
فيه فلا يناسب جعل الادلة اركانا لها على انه لا معنى لجعل قصر الاحكام مشتملا على المحكم والمتشابه والنص والمجمل الحكم
لانه يشمل على الادلة حتى يشمل على الكتاب وغيره اذا انتفى اشتماله عليها انتفى التشبيه والصلاحية فيه
وبعد هي من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة اي بعد الحمد والصلوة فان العبد المتوسل الى الله
باقوى الذريعة اي باوثق الوسيلة والمراد علم الاحكام والتشريع او النبي صلى الله عليه وسلم او القران المبين
فان كل واحد منها اقوى الذرايع واوثق الوسايل والذريعة والوسيلة ما يستنجح به المرام كالمبادي والمقدمات
المنتجة عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة جد سعده اي كثر يمنه وعظم سعادته وبرئ من النحس والشقاوة
زامره وسعد جده الهام اذ الجد له معنى قريب وهو اب الاب واب الام ومعنى بعيد وهو البخت والحظ والمراد
المعنى البعيد اي يمن بخته ووفر حظه اي صار ميمونا ووافرا مباركا وكثيرا يقول لما رايت فحول العلماء المتقنين
اي الرجال الاقويا العظام الكرام من العلماء والفحول رجال اقويا بالعظام الكرام مكبين اي مقبلين
في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه غاية الاقبال فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه
وسقط على وجهه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام
وهو كتاب جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فايقها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح
غرزته في الارض كنوز معانيه والكنوز الاموال المدفونة في صخور عباراته الصخور الحجار العظام شبه بها
عبارات الصعبة نحوه لصعوبة التوسل الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والاموال الفاخرة
المدفونة في الصخور في الارض مرموز غوامض نكته في دقايق اشاراته والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب
تعدي بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الى واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة
اللطيفة من نكت في الارض بالقصبا اذا ضرب فاثر فيها اي مشار الى النكت الخفية اللطيفة في اثناء اشاراته
الدقيقة ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه والنظر الى الشيء بالعين
والامعان فيه واللحظة النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين اي لابد ان يكون امعان النظر
ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا يعني ان منشأ طعنهم عدم ادراكهم المقصود تأملهم وتعلق بسبب
الظاهري ما اشار اليه بقوله اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه اي
تفهيم مراده حتى يدفع طعنهم ويكمل ادراكهم ويتم نظرهم بالاطلاع على مراده والفهم لمقصوده والتنقيح التهذيب
تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعته بالتفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها
كما ينبغي مترتبة متناسقة وعلى قواعد المعقول تاسيسه اي تاسيس ذلك المنقح يعني المصنف كان بناه وكذا التفسير
التي تاتي بعده يراد بها كانه لا كتاب فخر الاسلام وتقسيمه بان راعى في التعريفات وجه شرايطها المذكورة
علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام وغير ذلك والكلام لا يخلو عن تعريف اما بان في اصول فخر الاسلام
زوايد يجب حذفها ومتشابهات يجب نظمها ومغالق يجب حلها لا بالنظر الى نفسها بل بالنظر الى طعن الطاعنين
حتى يتيسر لهم النظر ويسهل الفهم والا فلم يفعل ذلك فخر الاسلام جدا وانه ليس بمبني على قواعد المعقول حيث لم يراع

لم يراع في تعريفاته وجه شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام لكن بالنظر الى ان هذا البناء غير
لا يستحسن بل بالنظر الى ان المشايخ لاقتصارهم على تجرد افادة المراد وبيان المرام لا يلتفتون وقوع الزوايد
والمتشابهات والمغالق وعدم رعاية شرايط التعريفات وصحة تداخل الاقسام في التقسيمات والكلام وانما قلنا تعريف
اما لان وجوب الحذف والنظم والحل ولزوم البناء على قواعد المعقول كما كان بالنظر الى وقوع طعن القاصرين
عن ادراك كلام الكاملين فقط والمصنف نظر للقاصرين واتى بتنقيح الاصول ليعم الفايدة ويسهل التناول
وفخر الاسلام نظر الى مسلك المشايخ واقتصر على بيان المرام ولم يلتفت الى ما وقع في الكلام عن الزوايد والمتشابهات
والمغالق وترك شرايط التعريفات وصحة تداخل الاقسام بل سلك مسلك المشايخ الكرام على انه يجوز ان يكون
لهم غرض صحيح في ذلك لا يطلع عليه غيره من الانام موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق
جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة اي خفية منيعة اي مانعة عن الوصول
اليها بسهولة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا
بعروة الاعجاز وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان ينتفع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه
ويجعله خالصا لوجه الكريم انه هو البر الرحيم والاعجاز في كلام الله اداء المعنى القراني بطريق هو ابلغ من
يقدر ص جميع ما عداه من الطرق المحققة والمقدرة البشرية التي هي غاية ما يمكن للبشر والمراد من الطرق المحققة
ما هو الموجود في الحال اي في زمان نزول القران او في الماضي اي فيما قبل نزوله ومن المقدرة ما تحقق وجوده
في المستقبل وليس في طرق المحققة الموجودة في كل ماض او حال المفروض بها اداء المعنى القراني وفي المقدرة
في كل المستقبل المفروض بها اداؤه طريق يكون معارضا ومثلا للطريق الذي ادي به اصلا فانها مع كونها
غاية ما يمكن للبشر لا يكون معارضا ومثلا لطريق من طرق قصار السور فضلا عن طوالها وفضلا عن
جميعها لان هذا الطريق التي ابلغ من جميعه ومعجز لكونه في اعلى مراتب البلاغة واقصى طبقات الفصاحة
واشتماله على الدقايق والاسرار الخارجة عن طوق البشر والاعجاز في كلام البشر اداء المعنى بطريق هو
ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة البشرية التي هي غاية ما يمكن للبشر فيكون هذا الطريق ابلغ
من كل طريق في كل ماض او حال قطعا فلا يعارضه ولا يماثله طريق منها اصلا بخلاف الطرق المقدرة
البشرية في المستقبل فانه يجوز ان يوجد فيها ما يعارضه ويماثله كما لا يجوز والذي يمسك المصنف بعروته
هو هذا الاعجاز ولما كان الاعجاز حدا واحدا وطريقا متحدا سواء كان في الطرق الاعلى من البلاغة
معارضته او فيما يقرب منه المراتب العلية التي لا يمكن التغير كلاهما حد الاعجاز ومنزلة حقيقة نوعية جزئيتها متماثلة والذي
من السحر وكان السحر حدا متعددا وطرقا مختلفة ومنزلة حقيقة جنسية جزئيتها متباينة واضعف من الاعجاز
اختار في الاعجاز العروة ولفظ الواحد وفي السحر الاهداب ولفظ الجمع لان العروة واحدا اقوى من الاهداب
وجمع لكون الاعجاز اقوى من السحر فاستعمل المناسب بالمناسب وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز
والكلية التي يوخذ عند اخذه وفي الصحاح السحر الاخذه وهي الرقية وكل ما لطف ماخذه فهو سحر ومعنى التشبيه

باهداب السحر وتمسكه بعروة الاعجاز مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعنى بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كاد يتقرب الى السحر والاعجاز قيل اذا وصل الكلام في البلاغة واللطافة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى صار غريبا بما يدخل في حد الخوارق اطلق عليه السحر لكونه مثله في تسخير القلوب وتحويلها وخرق العادة ثم الظاهر ان المصنف اراد بقوله فهو دون الاعجاز هذا المعنى فمراده تفسير سحر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب دقته ولطف ماخذه الا ان الاعجاز اقوى واوثق منه والاعجاز نوعان حقيقي واضافي والحقيقي ما يكون في الطرف الاعلى الحقيقي الخارج عن طوق البشر وما يقرب منه من المراتب العلية الخارجة عن طوق البشر وهذا الاعجاز الحقيقي لا يكون الا في كلام الله تعالى والاضافي ما يكون في الطرف الاعلى الاضافي الخارج عن طوق غير الشخص من البشر وما يقرب منه من المراتب العلية الخارجة عن طوق غيره والمراد باعجاز كلام الله تعالى هو الحقيقي وباعجاز كلام الناس هو الاضافي لانه يكون بالاضافة الى عجز بعض البشر ولما كان الكتاب مرتبا على مقدمة وقسمين ومنحصرا عليها لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه من الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والقسم الثاني مبني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وكانت المقدمة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره فانه اذا طلب معرفة كل منها بخصوصه تعذر عليه او تعسر وعلى كل من التقديرين لا يامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره اما على تقدير التعذر فلانه لا يتفرع من شرط الطلب اعني تصور المطلوب البتة واما على تقدير التعسر فلان باقي الوقت ربما لا يسع تحصيل المطلوب او يمل فيتقاعد عنه وان تصورها بالمفهوم العام لها ولغيرها لم يتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انها جزء المفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز المطلوب عنده ولم يامن من ان يؤديه المطلوب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع العمر فيما لا يعنيه وكل علم فهي كثرة مضبوطة بتعريفه الذي يتميز في نفسه وعند الطالب تميزا تصوريا وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه وعند الطالب امتيازا تصديقيا عن ساير العلوم وتعريفه وموضوعه جهة وحدته ومسايله جهة كثرته فاذا كان للطالب جهة كثرته بجهة وحدته يكون على بصيرة في طلبه ويامن من فوات المقصود والاشتغال وكان للطالب تشوق الى التعريف ليتميز العلم عنده وكان التعريف مقدما على الموضوع لانه منه بمنزلة التصور من التصديق قال المصنف **اصول الفقه** هذا الذي ذكره اصول الفقه اغناء الطالب عن السؤال ان اصول الفقه ما هي قولا عن لسانه ثم اخذ في تعريفه لكن لما كان اصول الفقه لقبا لهذا الفن منقولا عن مركب اضافي وله باعتبار المعنى اللقبي تعريف وباعتبار المعنى الاضافي تعريف وكان تقديم التعريف باعتبار الاضافي على التعريف باعتبار اللقبي اولى لما فيه من تسهيل فهم المعنى اللقبي وسلامة تفسير الفقه عن التكرار على ان الاضافي مقدم على اللقبي وكان التعريف باعتبار الاضافي مفتقرا الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يفتقر الى مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه قال في تعريف المضاف **الاصل ما يبتني عليه غيره** يعني الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتني وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث

والصفات والنبوات فانها باعتبار هذه الحيثية فروع ودخلت من حيث يبتنى عليها الفقه فانها باعتبار هذه الحيثية اصول وكل ما يبتنى عليه الشيء فهو داخل في هذا التعريف لانه اصل وكل ما يبتنى على الشيء فهو خارج عنه لانه فرع وقد عرفت وجه الدخول والخروج اذ قيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات لانه جهة دخول ما لا بد من دخوله وجهة خروج ما لا بد من خروجه الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ولهذا حذف ههنا ثم ان اصول الفقه كما مر منقول من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي لكن الاصل ليس منقولا عن معناه اللغوي وهو ما يبتنى عليه الشيء الى المعنى العرفي وهو الدليل عند المصنف بل هو على اصله ولا حاجة الى نقله لان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه ههنا اذ الاصل وهو المعنى اللغوي شامل للفرع وهو المعنى العرفي اعني الدليل فان الابتناء الماخوذ في التعريف يتناول الحسي كابتناء السقف على الجدران والعقلي كابتناء الحكم على دليله بل قرينة اضافة الاصول الى الفقه تخصص الاصل بالدليل والابتناء بالعقلي فلا يتناول المعنى اللغوي الى غير المقصود ولا حاجة الى نقله الى المعنى العرفي ليتعين المقصود والحاصل ان الاصل باعتبار المعنى اللغوي يتناول الدليل لانه من افراده والابتناء يتناول العقلي لانه جزئياته وقرينة الاضافة تخرج ما عداهما والاصل باعتبار حمله على المعنى اللغوي ليس مما لم يمكن له قرينة على المراد به والابتناء ليس مما يختص بالحسي حتى يلزم عدم تعيين المراد وعدم دخول المقصود ويتحقق الضرورة في العدول

الى النقل الذي هو خلاف الاصل ولولا الدليل معنى لغوي للاصل لا معنى
العرفي والاصل حقيقة لغوية فيه لا مجاز لغوي منقول وخلاف ذلك وهم
لانه عدول من الاصل بلا ضرورة ثم ان لفظ الاصول في اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمع اي بناء جمع وصيغته ولذلك قال
في التعريف الاصل ما يبتني عليه غيره بلفظ المراد ثم ان هذا التعريف
من التعريف الاسمي دون الحقيقي لان ماهية الاصل من الماهيات
المركبة الاعتبارية وتعاريفها من قبيل الاسمي دون الحقيقي
واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية اي المتحققة
الثابتة في نفس الامر اي الموجودة في الخارج اعني لها تحقق وثبوت
ووجود في نفس الامر والخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل
اذ تعريف كل منها بسيطة واحدة وحدة حقيقية مستقلة في وجودها
او مركبة واحدة وحدة اعتبارية محتاجة في وجودها الى مفرداتها
تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
اذا كان تعريفا لها بجميع ذاتياتها او بعضها كتعريف ماهية الانسان
مثلا بالحيوان الناطق او بالناطق فقط او بالعرضيات اذا كان تعريفا
بجميع العرضيات كتعريفه ببادي البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار
ضحاك بالطبع او بالمركب من الذاتيات والعرضيات اذا كان تعريفا
بالمركب منهما كتعريفه بالحيوان الضاحك وكل واحد من هذه
التعاريف حقيقي لكونه تعريفا بالامور المحققة في نفس الامر
واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية اي الكائنة بحسب
اعتبار العقل الغير الثابتة في نفس الامر اعني ليس لها تحقق

تحققا ووجود في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل بل ثبوتها
انما هو بحسب اعتبار العقل فقط فان تعريف كل منها بسيطة
او مركبة تعريف اسمي يفيد تبيين الماهية في الذهن بلفظ اشهر
كقولنا الغضنفر الاسد فان الاسد اشهر في تبيين ماهية اسم
الغضنفر منه او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه اسم الماهية
اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره والجنس كلي مقول على كثيرين
متفقين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والنوع كلي مقول على
كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ما هو وغير ذلك فان الفاظ هذه
التعاريف تشتمل على تفصيل ما دل عليه اجمالا الاصل والجنس والنوع التي
هي اسماء الماهيات المعرفة بها وبين الاسمي والحقيقي عموم وخصوص
مطلق لان الاسمي كما يجري في المعدومات حيث يعرف به الماهيات
الاعتبارية كذلك يجري في الموجودات حيث يعرف به الماهيات المحققة
ايضا بناء على ان لها مفهومات ايضا والحقيقي لا يجري الا في الموجودات
حيث لا يعرف به الماهيات الاعتبارية بناء على ان ليس لها حقايق والتحقيق
ان بينهما عموما وخصوصا من وجه حيث يفترق الحقيقي في تعريف
الماهية الحقيقية باعتبار انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة
في نفس الامر ويفترق الاسمي في تعريفها باعتبار انها مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع ويجتمعان في تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل
يحيط به ثلاثة اضلاع فانه يعرف به حين يطلب حقيقته بما التي لطلب
الحقيقة وحين يطلب مفهومه بما التي لطلب المفهوم وهل البسيطة
التي لطلب الوجود فاصلة واسطة بينهما فان من لم يعرف المثلث مفهوما

ووجودا وحقيقة يطلب اولا مفهومه ويقول ما المثلث اى ما مفهوم اسم
المثلث فيجاب بتعريف مفهومه بانه شكل يحيط به ثلثة اضلاع فهنا
تعريف اسمى قبل العلم بوجوده وثانيا وجوده ويقول هل هو موجود فيجاب
بالدلالة على وجوده واثباته فيعلم وجوده وثالثا حقيقته ويقول ما هو
اى ما حقيقته وماهيته الثابتة فى الخارج فيجاب بتعريف ماهيته بانه شكل
يحيط به ثلثة اضلاع فهذا تعريف حقيقى بعد العلم بوجوده وهذا التعريف
باعتبار كونه قبل العلم بوجود المفهوم اسمى وبعده حقيقى وقد اجتمع
الاسمى والحقيقى فى هذا التعريف بعد افتراقهما فى التعريفين
السابقين فقد ظهر ان بينهما عموما وخصوصا من وجه وان
هل البسيطة التى لطلب الوجود متوسطة بينهما ثم شرط لكل واحد
من التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو
صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كل ما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بما هو المحدود
على ما هو الحد وهو معنا قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود بالاطراد
يصير الحد مانعا من دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم
من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع
رعايت الكمية بعينها اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
وكل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد كما يقال كل انسان ضاحك
انسان فالطرد حكم كلى بالمحدود على الحد والعكس حكم كلى بالحد
على المحدود اى كل حد محدود وكل محدود حد واخذه بعضهم من عكس
اثبات الطرد اى من نقيض اثباته وهو النفى ففسره بانه كلما انتفى

انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
وكل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود بمعنى كلما وجد
الحد وجد المحدود وكلما انتفى الحد انتفى المحدود فالطرد حكم كلى
بما هو محدود على ما هو حد والعكس حكم كلى بما ليس بمحدود على
ما ليس بحد وحاصل الاخذين واحد وهو ان يكون الحد جامعا
لافراد المحدود كما كان مانعا من دخول اغياره فيه الا ان الاخذ الاول
بحسب الاصطلاح ولهذا صار العكس اصطلاحيا والثانى بحسب اللغة
ولهذا صار العكس لغويا والمقصود اتحاد الحاصل دون الموصل فاذا قيل
فى تعريف الانسان حيوان ماش مثلا لا يطرد لعدم صدق المحدود على
كل ما صدق عليه الحد فان الانسان انما يصدق على الحيوان الماشى
الناطق لا غير واذا قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس لعدم صدق
الحد على كل ما صدق عليه المحدود فان الحيوان الكاتب بالفعل لا يصدق
على الحيوان الكاتب بالقوة فاذا لم يطرد التعريف او لم ينعكس فهو
غير صحيح فالتعريف الصحيح للاصل تعريفه بما يبتنى عليه غيره
لكونه مطردا ومنعكسا ولهذا عرفه به المصنف لا تعرفه بالمحتاج اليه
لعدم كونه مطردا وان كان منعكسا ولهذا قال وتعريفه اى الاصل
بالمحتاج اليه كما وقع فى المحصول لا يطرد اى لا يصح لعدم
اطراده لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية
والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشروط
وجودية كالالات والادوات الصناعة او عدمية كارتفاع الموانع
والمدافع وان كان يطلق على المادة اى العلة المادية كما يقال

اصل هذا السر برهنتكذا بخلاف المحتاج اليه فانه يطلق على هذه
الاشياء كلها لكونها محتاجا اليها ولهذا اى لصدق هذا الحد الاسمي
وهو المحتاج اليه جلى واطلاقه على جميعها وعدم صدق
المحدود وهو الاصل على بعضها وعدم اطلاقه عليه وان كان
صادقا ومطلقا على بعض قال كان هذا التعريف الاسمي لا يطرد ولا
يصح لان فساد الشرط وعدم صحته يوجب فساد المشروط جملة
وعدم صحته قطعا والاقتصار على ذكر الاشياء الاربعة في
تعليل عدم الاطراد اشعار بان عدم الاطراد في الجملة لا مطلقا بالجملة
اى من وجه لا من كل وجه اي جزئي لا كلي حيث يطرد من جهة صدق
الاصل على المادة والطلاقه عليها كما ذكرنا آنفا لكن معلوم ان ليس الطرد شرطا
في مطلق التعريف خصوصا الاسمي لان كتب اللغة مملوة بتفسير الالفاظ
بما هو اعم من مفهوماتها على ان المتحققين قالوا صرحوا بان الحدود
الناقصة يجوز ان تكون اعم من المحدود بحيث لا تفيد امتيازه
الا عن بعض ما عداه وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه
عن شيء معين فيكفي بما يفيد امتيازه عنه كما اذا قصد التمييز بين
الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج والاصل
صادق على العلة الفاعلية كيف والفعل مرتب على الفاعل ومستند
اليه ولا معنا للابتناء المقصود ههنا الا ذلك وكلام المصنف في باب
المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على
ان كل محتاج اليه فهو اصل وهذا يدل على ان تعريف الاصل بالمحتاج
اليه مطرد الا ان نظر المصنف على مذهب المتأخرين من المحققين

كلها

المحققين فانهم لا يجوزون التعريف بالاعم لان المراد بالتعريف
امتياز المعرف عن جميع اغياره والقرينة على هذا اطلاع المصنف
على تجويز المتقدمين التعريف بالاعم دون المتأخرين لانه
فاضل مطلع على ذلك على انه قال وعلى قواعد المعقول تاسيسه
حيث كان الباعث على اقدامه على التاليف اقتصار القاصرين على النظر
الى جانب المتاخرين حيث طعنوا على ظواهر الفاظ كتاب فخر الاسلام
لعدم تاسيسه على قواعد المعقول وان مراده بالابتناء انما هو كون
الشيء موقوفا على شيء بطريق الاسباب والاستنباط لا مجرد كونه
مترتبا عليه ومستندا اليه ولا يدفع نظره الا كلامه في باب المجاز
فانه يدل على صدق كل من الاصل والمحتاج اليه على كل ما صدق عليه
الآخر وليس هذا غير الطرد والعكس فيطرد التعريف وينعكس جدا سالما
عن كل عيب مطلقا وقال في تعريف المضاف اليه والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول نقل للمضاف
وهو الاصل تعريفين احدهما وهو ما يبتنى عليه غيره مقبول وثا
نيهما وهو المحتاج اليه مزيف بحسب طرده وللمضاف اليه وهو
الفقه تعريفين احدهما غير مزيف وثانيهما مزيف لان في الاول
من استعمال اللفظ المتحمل للمعاني المتعددة المتناهية الداخلة تحت
الضبط ما ليس في الثاني وسيصرح ان شاء الله تعالى ثم ذكر للمضاف
اليه من عنده تعريفا ثالثا فالتعريف الاول معرفت النفس ما لها
وما عليها وهذا التعريف منقول عن ابى حنيفة رحمه اى معرفة كل

كل نفس ما لها وما عليها من فعلها على اي وجه كان اذ يمكن ان يعرف كل نفس
جميع ما لها وما عليها سواء اريد كلهما او بعضهما المعين او المبهم لكونهما
متناهيين وداخلين تحت الضبط فالنفس يجوز ان يراد بها العبد
نفسه وذاته نظرا الى قوله ما لها وما عليها اى المركب من الروح الجسماني
والبدن لان اكثر الاحكام متعلقة بالبدن وان يراد النفس الانسانية
اى الروح الا الجسماني الحال في البدن اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما
البدن آلة في المعرفة ادراك الجزئيات اي جزئيات ما لها وما عليها وهي
تتناول معرفة المجتهد والمقلد اذ كل منهما مكلف بذلك المعرفة وهي
في اللغة مطلقة ولا دلالة تخصيصها بالمجتهد ولا اصطلاح على ان معرفة
المقلد ليست بفقه الا ان معرفة المجتهد ادراك الجزئيات من دليل
ومعرفة المقلد ادركها من تقليد وليس المراد بها التهيؤ لمعرفة الكل
بالفعل فانها ليست مستحيلة ولو بالدليل حتى يتعين الحمل على التهيؤ
لمعرفة الكل فانها ممكنة ولو بالتقليد سواء اريد بما لها وما عليها الكل
او البعض المعين او المبهم كما مر ثم ليس المراد بها على عدم حملها على
التهيؤ تصورهما لان الفقه ليس عبارة من تصور وجوب ما اتى به المكلف
مما له مثلا فانه من مبادي اصول الفقه ومسائله ولا تصديق وجودهما
في نفس الامر فانه من مبادى علم الكلام ومسائله فتعين ان المراد
تصديق احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك
حرام وهما يشملان الاعتقاديات والعمليات والوجدانيات عند ابي حنيفة
رحمه الله حيث لم يزد عملا على قوله ما لها وما عليها لانه اراد الشمول
والمعنى معرفة ما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او العمليات او

او الوجدانيات اى تصديق احكامهما واثباتها مطلقا ومن ثمه سمي الكلام
فقها اكبر فمعرفة احكام الاعتقاديات بالدليل كما في علم الكلام وثبوتها
في نفس الامر بالاعتقاد وبالعقل والقبول ومعرفة احكام العمليات بالدليل
ايضا كما في الفقه المصطلح وثبوتها في نفس الامر بالعمل والحس والا
تيان ومعرفة احكام الوجدانيات بالدليل ايضا كما في علم التصوف
وثبوتها في نفس الامر بالوجدان والذوق والاعتقاديات كوجوب
الايمان بالله تعالى والتصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك
والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها والوجدانيات كالاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية من الزهد والصبر والرضاء وحضور
القلب في الصلوات ونحو ذلك ثم ان اللام في ما لها وعلى في ما عليها
اما ان يستعملا ههنا بمعنى الانتفاع والتضرر على ما يقال ان اللام
للانتفاع وعلى للتضرر وحينئذ يكون المراد بما لها ما ينتفع به وما عليها
ما يتضرر به من اللذات والآلام لكن لا في الدنيا بل في الاخرة بقرينة
شهرة ان الفقه من العلوم الدينية كما في قوله تعالى لها ما كسبت من
ان اللام اشارة الى ان ما كسبت ما ينتفع به في الاخرة وعلى اشارة الى
ان ما اكتسبت ما يتضرر به واما ان يستعملا صلة بان يكون اللام صلة
الجواز وعلى صلة الوجوب او الحرمة وعلى الاستعمال الاول يحتمل
قوله ما لها وما عليها ثلثة معان لانه اما ان يراد بالنفع والضرر الثواب
والعقاب او بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب او بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب فالمعنى على التقدير الاول ما يثاب عليه وما يعاقب
عليه وعلى الثاني ما يثاب عليه وما لا يثاب عليه وعلى الثالث ما

وعليها ما اكتسبت ح

لا يعاقب عليه و ما يعاقب عليه وعلى الثاني يحتمل معنيين لان على
عند كون اللام صلة الجواز اما ان تكون صلة الوجوب او الحرمة فالمعنى
على التقدير الاول ما يجوز لها و ما يجب عليها وعلى الثاني ما يجوز لها
و ما يحرم عليها فصارت المعنا المحتملة خمسة واقسام ما يأتي به
المكلف ستة واجب و مندوب و مباح وحرام و مكروه تحريما و مكروه
تنزيها و لكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك اى عدم الفعل
اى طرف يتعلق به فعل المكلف اى ايقاعه واتيانه وهو طرف الوجود وطرف
يتعلق به تركه اى عدم ايقاعه و اتيانه وهو طرف العدم فصارت الاقسام
باعتبار الطرفين اثنى عشر لان ما يأتي به المكلف اذا تساوى فعله وتركه
في نظر الشارع فهو مباح والا فاذا كان فعله اولى في نظره بحال المكلف فمع
المنع عن تركه واجب والمراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
بهذا المعنى شايع عندهم لقولهم الزكوة واجبة والحج واجب وغير ذلك
فالتقدير فمع المنع من تركه بدليل قطعي فرض و بدليل ظني واجب وبدون
المنع من تركه مندوب واذا كان تركه اولى فمع المنع من فعله بدليل قطعي
حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع من تركه مكروه
كراهة التنزيه ومن المعاني المحتملة الخمسة ما يشتمل الاقسام
الاثنى عشر كلها وهو الثاني و الثالث والخامس اذ في الثاني فعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية من ترك الواجب و ترك
المندوب وفعل الحرام و تركه عند عدم ميلان النفس و فعل المكروه
تحريما و تركه عند ذلك و فعل المكروه تنزيها و تركه عنده و فعل المباح
و تركه مطلقا مما لا يثاب عليه وكل من هذه الاقسام داخل في المعنى الثاني

الثاني ولا يخرج شيء منه اصلا وايضا في الثالث ما عدا فعل الحرام وفعل
المكروه تحريما و ترك الواجب من التسعة الباقية مما لا يعاقب عليه
و فعلهما و تركه مما يعاقب عليه وكل منها داخل في المعنى ولا خارج منه قطعا
وايضا ما عدا في الخامس ما عدا فعلهما و تركه من التسعة المذكورة
مما يجوز لها و فعلهما و تركه مما يحرم عليها ومنها ما لا يشملها كلها وهو
الاول و الرابع اذ في الاول يدخل فعل الواجب والمندوب فيما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما و ترك الواجب فيما يعاقب عليه
لكن الباقي لا يدخل في شيء منهما اصلا بل يخرج من كل منهما وفي الرابع
يدخل فعل المندوب و المباح والمكروه تنزيها فيما يجوز لها وفعل الواجب
و ترك الحرام والمكروه تحريما فيما يجب عليها ولا يدخل الباقي وهو فعل
الحرام والمكروه تحريما و ترك الوجب في شيء منهما فاذا تقرر ان
من المعاني المحتملة الخمسة ما يشمل اقسام ما يأتي به المكلف كلها وما
لا يشمل كلها وتميز الشامل من غير الشامل فالواجب ان يحمل ما لها وما
عليها على المعنى الشامل لا غير الشامل حتى لا يلزم الواسطة بينهما فانه
لو حمل على غير الشامل يلزم الواسطة جدا والمراد ههنا المعنى الشامل
قطعا وهو اما الثاني او الثالث و الخامس ثم فعل المكلف اذا اريد به
ما يأتي به فهو بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة
التي تسمى صوما و نحو ذلك من الآثار الصادرة عن المكلف واذا اريد به
ايقاعه المسمى بالاتيان فهو المعنى المصدري الذي يتوقف عليه الحاصل
بالمصدر وجودا و عدما والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها
وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق

على عدم الفعل فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام
واجب وهو اى اطلاقها هو المراد ههنا فالاقتصار على الاقسام الستة
بان يراد بهما بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك بناء على اطلاقه
عليهما من غير ان يعتبر الفعل والترك طرفين له نظرا الى اطلاقه
على ما ياتي به المكلف ولا يجعل الاقسام اثنى عشر ممكن جدا لكن لكن
يلزم ان يدخل الواجب فيما يثاب عليه باعتبار كونه بمعنى فعل الواجب
ولا يدخل فيه باعتبار كونه بمعنى عدم فعل الحرام فانه بمعنى عدم فعل
الحرام مما لا يثاب عليه وكونه بهذا المعنى مما يثاب عليه لا يصح جدا
وان صح هذا بذلك المعنى ولم يوجب باعتبار ذلك صحته باعتبار
هذا حتى يقتصر على الستة بان يراد الاعم وعدم صحته باعتبار
هذا احوجنا الى اعتبار الفعل والترك اي عدم الفعل طرفي الواجب
وغيره من اقسام ما ياتي به المكلف وجعل الاقسام اثنى عشر حتى لا يلزم
عدم دخول شيء من الاقسام والواجب مثلا يطلق على ما ياتي به
المكلف اصلا وعلى الفعل والترك تبعا باعتبار ان يجعلا طرفين فان
تعلق الفعل بالواجب يكون واجبا وبالحرام حراما وان تعلق الترك بالحرام
يكون واجبا وبالواجب حراما وترك الواجب اى عدم الاتيان به
يستحق العقاب بمعنى انه لو عوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع
ومجاري العقول والعادات لا بمعنى ان العقاب حق لازم الا
انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ثم
لا بد ان يقيد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك الصلوة
مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق فلهذا يلزم القضاء وكذا

وكذا الكلام فى فعل الحرام لهم كاجراء كلمة الكفر على اللسان مكرها وغير ذلك
والحاصل انه اذا اريد بالفقه معناه اللغوى فلا بد من ترك قيد عملا
ومن هذا التفصيل جدا لانه تحتمله العبارة قطعا واما اذا اريد معناه
الاصطلاحي فلا بد من ذكر قيد عملا ومن ترك هذا التفصيل لانه
لا تحتمله العبارة لاختصاصها بالقليل منه ولا يمكن الزيادة عليه ثم
شرع فى تقرير التعريف الثاني للمضاف اليه فقال وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية هذا التعريف للفقه
للاشاعرة اصلا وللشافعية استعمالا والكل متفق عليه والعلم جنس
يتناول جميع العلوم والباقي فصل والمراد بالحكم ههنا ليس معناه
المصطلح عند المنطقيين وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ولا معناه المصطلح
عند الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير لئلا يلزم ان يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل معناه
العرفي وهو اسناد امر الى اخر بالايجاب او السلب اى النسبة التامة
بين الامرين فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية
المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي
نصبت فى الشرع على تلك القضايا اعنى العلم المتعلق بجميع الاحكام
الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وبقيد
الاحكام خرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات اعنى خرج
التصورات وبقى التصديقات وبقيد الشرعية خرج العلم بالا
حكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم

بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الاصطلاح
كالعلم بان الفاعل مرفوع وبقيد العملية خرج العلم بالاحكام الشر
عية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
بالله واجبا ونحو ذلك وبقيد من الادلة خرج علم الله تعالى لانه
ذاتي وعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لانه ضروري وعلم
المقلد لانه يحصل من الادلة وبقيد التفصيلية خرج العلم الحاصل
من الادلة الاجمالية كالعلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم
وجوبه لوجود النافي فانه ليس من الفقه فانه من علم الخلاف
فان الخلافيين يحكمون بوجوب الشيء لوجود المقتضي على الاجمال
من غير بيان ان المقتضي ما هو وكل من المقتضي اى ما يقتضي الوجوب
او الحرمة من الامر او النهي والنافي اى ما ينفي الوجوب او الحرمة دليل
اجمالي ثم ان الشرعي اعم من ان يكون عمليا او اعتقاديا فيكون كل
ما هو اعتقادي لوجوب الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
ونحو ذلك وكوجوب التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
معجزاته وغير ذلك مما ورد به الشرع وما توقف على الشرع كما كان
كل ما هو عملي كذلك وكل منهما لا يدرك لولا خطاب الشرع كما هو
المذهب عند القوم من ان لا وجوب الا بالسمع والشرع انما يتوقف
على نفس الايمان والتصديق ولم يلزم منه توقفه على وجوبهما لا
على العلم بوجوبهما حتى يلزم الدور في توقف وجوبهما والعلم بو
جوبهما على الشرع والوجوب مطلقا ونحوه والعلم بهما متوقف على
الشرع وهو متوقف على نفس الايمان والتصديق وما ورد به الشرع

عالم الخلاف

الشرع في قوة ما توقف على الشرع عندهم اذا اريد به مثل وجوب
الصلوة ووجوب الايمان ونحو ذلك اى متلازمان ومتساويان
في الصدق فكل منهما يصدق على ما صدق عليه الآخر ولا يصح
الفرق بينهما على ذلك التقدير اصلا وليس في قوته اذا اريد به
ما يعم ذلك ونفس الايمان والتصديق اى متلازمان ومتسا
ويان من وجه ومتفارقان ومتباينان من وجه فكل ما يصدق عليه
ما توقف على الشرع يصدق عليه ما ورد به الشرع من غير عكس كلي
اذ نفس الايمان والتصديق مما ورد به الشرع لا مما توقف على الشرع
والا لزم الدور والحاصل ان العلم بثبوت نفس الايمان والتصديق
مستفاد من العقل كما هو مستفاد من الشرع واستفادته من العقل
قبل استفادته من الشرع ولذا يتوقف التصديق بثبوت الشرع على
التصديق بثبوت نفس الايمان بالله ورسوله والحكم قيل خطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا التعريف
للحكم الشرعي ايضا للاشاعرة اصلا وللشافعية استعمالا والكل
متفق عليه وخطاب الله جنس يتناول جميع خطابات الله تعالى
والباقي فصل والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل
الى ما يقع به التخاطب اعني الكلام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
عند من ذهب الى ان الكلام يسمى في الازل خطابا والكلام اللفظي
اى الكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ
لفهمه عند من ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا وبقيد
المتعلق بافعال المكلفين يخرج خطاب الله المتعلق بما ليس بفعل

المكلف ويقيد بالاقتضاء او التخيير يخرج خطاب الله المتعلق بالقصص
المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
لان هذا التعلق كما ترى ليس بالاقتضاء او التخيير فلا يكون
من مثل هذا الخطاب حكما اصلا الا انه لما كان الحكمة في القصص
والمقصود منها التنبيه على وجوب الاتيان بما فعله الصالحون
من السلف والاجتناب عما ارتكبه الطالحون منهم كما قال الله
تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب لم يخرج ما تضمنه الخطاب
المتعلق بالقصص من الخطاب المتعلق بالقصص بهذا الوجوب
المنبه عليه فانه حكم شرعي جدا وبقي خطاب الله المتعلق
بكيفية العمل والاعتقاد بالاقتضاء او التخيير لان المراد بالافعال
الجوارح والقلب ايضا وخطاب النبي عليه السلام واولي
الامر والسيد لانه انما يوجب الطاعة بايجاب الله تعالى فكان
التعريف مطردا ومنعكسا مانعا وجامعا فكل ما يصدق عليه
خطاب الله المتعلق الخ يصدق عليه الحكم الشرعي وكل ما
يصدق عليه الحكم الشرعي يصدق عليه خطاب الله المتعلق
الخ هذا اذا كان اخذ العكس على ما هو المتعارف او قل كل ما لم
يصدق عليه خطاب الله متعلق الخ لم يصدق عليه الحكم
الشرعي اي كلما ثبت الحد ثبت المحدود وكلما انتفى الحد انتفى
المحدود وهذا اذا كان اخذ العكس على غير ما هو المتعارف
والعكس على الاول اصطلاحي وعلى الثاني لغوي والحاصل واحد
وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها وهو المقصود وقد

وقد سبق بيان ذلك والتنبيه احسن ومعنى تعلق خطاب الله بافعال
المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال هذا على تقدير الحمل على الجمعية او تعلقه بفعل
من فعله هذا على تقدير الحمل على الجنسية بناء على ان الجمع
المعرف باللام والمضاف الى المعرف باللام قد يبطل معنى الجمعية فيه
الى الجنسية فيصح اطلاقه على الواحد وايا ما كان فدخل في التعريف
خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء
وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير
ذلك مما ليس بفعل المكلف كما اشرنا فالتعريف مطرد ومنعكس كما
قلنا فلا يرد شيء على منعه وجمعه اصلا كما حققنا وههنا كلام
على المص يجيء في تعريف الشرعية فان قلت يخرج الوجدانيات
عن التعريف قلت تدخل في افعال القلب فانه كما هو محل الاعتقاديات
كذلك هو محل الوجدانيات فيتناول افعاله كلا الامرين ومعنى
الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الايجاب
او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم
او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك
وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية
ونحوهما يعني اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بانه غير جامع
للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوت وشر
طية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها ونحو ذلك فاجاب بعض
الاشاعرة بزيادة هذا القيد في التعريف ليشمل للحكم الوضعي فقال

واعلم انه اذا كان المراد
بخطاب الله الخطاب القديم
وهو الكلام النفسي فالتعدد
المفهوم من معنى الجمعية انما
يكون في تعلق الخطاب لا في
نفسه اذ هو صفة واحدة
حقيقة والتعدد انما يكون
باعتبار التعلق واذا كان
هو الخطاب الحادث فالتعدد
انما يكون في نفس الخطاب
لانه كلام لفظي متعدد
حقيقة منه

بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واصطلح على
لزوم هذا القيد فى التعريف واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع
حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما
فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم خروج
الاحكام الوضعية عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ لا معنا
سببية الدلوك لوجوب الصلوة الا انه اذا وجد الدلوك وجبت
الصلوة حينئذ ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة ومعنى
مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها وكذا فى جميع الاسباب و
الشرايط والموانع والحكم الشرعى بالنظر الى الجواب الاول قسمان
تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ووضعى
وهو المتعلق بوضع هذا سببا لذلك او شرطا له او مانعا منه والى
الجواب الثانى الحكم واحد وهو تكليفى والتكليفى قسمان صريح
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير الصريح وضمنى
وهو المتعلق بوضع هذا سببا او شرطا لذلك او مانعا منه
بالاقتضاء الضمنى وكل خطاب يتعلق بالوضع يتضمن الاقتضاء
ويفهم الاقتضاء منه فلا شك ان خطاب الوضع من قبيل الا
قتضاء الضمنى واصطلاح البعض الثانى لا يخلوا اما ان لا يكون
خطابا الوضع حكما عندهم او ان يكون حكما ضمنيا عندهم واياما
ما كان فلا حاجة لهم الى زيادة قيد الوضع والحق هو اصطلاح
البعض الاول لان اصطلاح البعض الثانى على تقدير كونه هو

هو الوجه الاول يستلزم التناقض وهو القول بعدم كون بعض
الاحكام حكما بعد القول بكونه ويوجب ثبوت الاصطلاح على
النقيضين من جهة واحدة مع لزوم انتفاء عكس التعريف وجمعه
وعلى تقدير كونه هو الثانى يلزمه جعل الحكم التكليفى اعم من
الوضعى شاملا له على انه مباينه لانهما نوعان متباينان لا يتصادقان
كليا ولزوم بعض اقسام التكليفى كالوجوب والحرمة مثلا للوضعى
لا يقتضى لزوم جميع اقسامه له حتى يتساويان كليا فيستغنى بذكر كل
منهما عن ذكر الاخر واقسام التكليفى كما ذكروا خمسة وجوب
وندب واباحة وحرمة وكراهة والوضعى لا يستلزم منها الا الوجوب
والحرمة فقط وهذا لا يكفى فى ادخال الوضعى فى تعريف الحكم الشر
عى مطلقا فيلزم انتفاء جمع التعريف قطعا ولا بد من زيادة الوضع
جدا ليتحقق الجمع كما تحقق المنع وبعضهم عرف الحكم الشرعى
بهذا ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى آخره
اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان ه
الحكم الشرعى خطاب الله الخ فتوهم المصنف ان خطاب الله الخ
تعريف للحكم عند البعض وجوز ان يراد بالحكم فى تعرف الفقه خطاب
الله الخ فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد
القوم كما مر وللحكم الشرعى عند البعض واثبت الخلاف بين الا
شاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى مع انه لا خلاف لاحد منهم فى
انه تعريف للحكم الشرعى دون الحكم فقط ومبداء ذلك التوهم واثبات
الخلاف بناء عليه عدم اطلاعه على كون ما ذكر فى بعض المختصر اشارة

الى الحكم الشرعي المعهود ومنشاء عدم تفحصه الاطلاع تصفحه الكتب
كما ذكره صاحب التلويح وقال في حواشيه بناء على توهمه هذا اذا كان
هذا اى خطاب الله الخ تعريفا للحكم فمعنى الشرعى يعنى فى تعريف الفقه
ما يتوقف على الشرع اى لا ما ورد به خطاب الشرع ليكون قيدا مفيدا
مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى
الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحد يعنى خطاب الله الخ اعم من المحدود يعنى الحكم الشرعى لتناوله
اى الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله اى لا يتناول
مثل وجوب الايمان حينئذ يكون الشرعى بمعنى ما يتوقف على الشرع
لعدم توقفه اى مثل وجوب الايمان على الشرع يعنى اذا كان الشرعى بمعنى
ما يتوقف على الشرع على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم
الشرعى يلزم ان لا يطرد حد الحكم الشرعى فلا بد ان يكون معنى
الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع حتى يطرد الحد
والحكم فى تعريف الفقه على هذا يحمل على اسناد امر الى آخر لا على خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين اذ على تقدير حمله على خطاب الله يلزم
ان يكون ذكر الشرعية مكررا لاندراج ذكرها فى ضمن ذكر الحكم اذ المراد
به الحكم الشرعى بمعنى ما ورد به خطاب الشرع المعرف بخطاب الله الخ
فيلزم ذكرها اولا ضمنا وثانيا صريحا وهذا تكرار جدا فلا بد من حمله
على المعنى العرفى وهو اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه ايجابا او سلبا
لا على المعنى المصطلح وهو خطاب الله الخ حتى لا يلزم ان يكون ذكرها
مكررا والفقهاء يطلقونه اى الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجو

تها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى
العلم بها اى بتلك الاحكام من ادلتها التفصيلية فقها ثم نظروا فى تفا
صيل الادلة والاحكام وتتبعوا فى جزئياتها وعمموها اى اظهروا
ما به الاشتراك بينهما فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة
والكراهة والاباحة وتاملوا فى كيفيت الاستدلال بتلك الادلة
على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب
المثال فحصل لهم قضايا كلية موضوعاتها تلك الاحكام ومحمولاتها
ثابت اى لفظ ثابت متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة
على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه يتوصل بكل منها اى من تلك
القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية التى هى المسائل
الفقهية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها
ما يليق بها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات وسموا العلم
بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى
الفقه ولفظ القواعد يشعر بالاجمال المقابل للتفصيل الماخوذ فى الفقه
وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف فانه وان اشتمل
على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل
الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة
ونحوهما ليبتنى عليها النكت الخلافية ولقايل ان يمنع كون قواعد
علم الخلاف مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها
الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره

على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا
ان الفقهاء اكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان
له اختصاصا بالفقه ثم اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبراه هي تلك القضية الكلية اى القاعدة الكلية المذكورة كقولنا
هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على
ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت عليها بالملازمة الكلية
مع الملزوم فهي اى الملزوم الملازمة الكلية هي تلك القضية
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
ثابتا وهذه القضية كما ذكرت ههنا صريحا كذلك قد تكون مذكورة
ضمنا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه ويدل القياس
على ثبوته وكل حكم هذا شانه ويدل القياس على ثبوته فهو ثابت
والوجوب من جزئيات هذا الحكم فكانه قيل هذا الوجوب ثابت لانه
وجوب دل عليه القياس وكل وجوب دل عليه القياس فهو ثابت
فهذه الكبرى اعني القضية الكليت الواقعة كبرى لهذا الشكل هي
قولنا وكل وجوب دل عليه القياس فهو ثابت تكون مذكورة ضمنا
وتكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن وكقولنا هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت
هذا الحكم لكن القياس دل على هذا الحكم فهذا الحكم ثابت والجواز
من جزئيات هذا الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الجواز يثبت
الجواز لكن القياس دل على الجواز فيثبت الجواز فالملازمة

زمة التي هي تلك القضية الواقعة احدى مقدمتي هذا الدليل تكون
مذكورة في ضمن قولنا كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت
هذا الحكم وتكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن والحاصل
ان تلك القضية الكلية المذكورة في مسائل الفقه المجعولة كبرى
او ملازمة كلية اعم من ان تكون مذكورة بطريق التصريح او بطريق
التضمن والمباحث الحاصلة بالنظر الى الحكم الدليل وبالنظر الى الحكم
وبالنظر الى المحكوم به وهو فعل المكلف وبالنظر الى المحكوم عليه وهو
نفس المكلف كلها مندرجة تحت تلك القضية الكليت والمباحث
الحاصلة بالنظر الى الشروط والقيود اللازمة في اثبات الدليل وثبوت الحكم
ايضا مندرجة تحتها فتكون تلك المباحث ايضا من مسائل اصول
الفقه واندراجها تحتها هو معنى التوصل القريب المذكور فكما ان الفقه
اى العلم بالاحكام من الادلة يختص بالمجتهدين فكذلك ان التوصل
اليه يختص بهم وتعميمه الى توصل المجتهد وتوصل المقلد الظاهر
انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون في كتبهم لمباحث
التقليد مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة
الاجتهاد والمقلد يتوصل بدليله وهو قول المجتهد الى مسائل
الفقه بان يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي
حنيفه رحمه الله وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي لكنه
ليس توصلا الى الفقه بل الى مسئلة الفقه فالقضية الكلية من مسائل
اصول الفقه بالنظر الى دليل المجتهد دون دليل المقلد فاصول
الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه لا العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الي الفقه على وجه التحقيق ولا العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الي مسائل الفقه كما توهم الاول لاخراج علم الخلاف حيث زاد قيد
التحقيق والثاني لادخال توصل المقلد حيث قال في التوضيح الي مسائل
الفقه ولا يقال الى الفقه واذا علم ان جميع مسائل اصول الفقه ومبا
حثه راجعة الي تلك القضية ومندرجة تحتها اى الى قولنا كل حكم
كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على حكم
كذا يثبت ذلك الحكم علم ان موضوع هذا العلم ادلة الشرعية وا
لاحكام الشرعية الكليتين ويبحث فيه عن عوارضهما الذاتية وهي
كون الادلة مثبتة والاحكام ثابتة بمعنى ان جميع محمولات مسا
يل هذا العلم هو مثبت وثابت وموضوعاتها دليل وحكم كما اشير اليه
فيما سبق ولما كان اثبات الاجماع والقياس للاحكام نظريا واثبات
الكتاب والسنة لها بديهيا جعلوا من مسائل اصول الفقه
اثباتهما حيث يبحث عنه في هذا العلم دون اثباتهما لانه مستغن
عن البحث لبداهته وضرورته فيبحث فيه عن احوال
الادلة المذكورة وما يتعلق بها ويلحق به البحث عما يثبت
بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الفاء في قوله فيبحث
تفريع على حد اصول الفقه على وجه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الي الفقه على وجه التحقيق يبحث في هذا العلم من احوال
الادلة الشرعية واحوال ما يتعلق بتلك الادلة من الادلة
المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد
كقول المجتهد وادلة المستفتي وما له مدخل في كونها مثبتة للحكم

للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه والمراد بالاحوال العوارض الذاتية
والضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المفهوم من قوله
فيبحث وقوله عما يثبت على حذف المضاف اى عن احوال ما يثبت
والضمير المجرور في قوله وعما يتعلق به يرجع الى الحكم اي وعن
احوال ما يتعلق بالحكم من الحاكم وهو الله تعالى والمحكوم به وهو
فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف اى يلحق بالبحث عن احوال
الادلة واحوال ما يتعلق بها البحث عن احوال الحكم الثابت بها واحوال
ما يتعلق به والمراد بالاحوال العوارض الذاتية ايضا وقوله ويلحق
يحتمل ان يراد به انه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان
موضوع علم الاصول الادلة والاحكام وانما يذكر مباحث الحكم بعد
مباحث الادلة لان الدليل والعلم به مقدم بالذات والزمان والبحث
عنه اهم في فن الاصول وان يراد به ان موضوع علم الاصول الادلة
فقط ومباحثها مقاصد ومباحث الحكم لواحق واليه ذهب صاحب
الاحكام وهو الآمدي حيث قال ان موضوع علم الاصول هو الادلة
الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام يعني قصدا بل تبعا
للاحتياج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها كما ان موضوع علم
المنطق المعلومات التصورية والتصديقية فقط ومباحثها مقاصد
ومباحث المجهولات التصورية لواحق كالبحث عن الماهيات انها قابلة
للحد ام لا فكما ان مباحث المجهولات التصورية قليلة تذكر على انها
لواحق مباحث المعلومات التصورية والتصديقية فكذلك
مباحث الاحكام وما يتعلق بها قليلة تذكر على انها لواحق مباحث

الادلة وانما كان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية
فقط لانه يبحث عن احوال المعلوم التصوري من حيث انه حد
او رسم فيوصل الى مجهول تصوري ومن حيث انه جنس وفصل وخاصة
فيركب منها حد او رسم وعن احوال المعلوم التصديقي من حيث انه
حجة فتوصل الى مجهول تصديقي ومن حيث انه قضية وعكس قضية
ونقيض قضية فتؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة
الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال المجهول
التصوري بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس
والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا
وكذا مباحث علم الاصول راجعة الى اثبات الادلة وماله دخل
فيه وقد يقع البحث عن ثبوت الاحكام وعما يتعلق بها على طريقة
التبعية ايضا لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا
وجدنا الادلة على التعميم راجعة الى الاربعة والاحكام الى الخمسة
ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام
فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في
الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والا
ستقلال ثم اعلم ان العوارض الذاتية للادلة كما هي ثلثة اقسام
الاول المبحوث عنها وهي كون الادلة مثبتة للاحكام والثاني ما ليس
بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق المبحوث عنها ككون الادلة عامة
او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك والثالث ما ليس كذلك

كذلك ككون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته
او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات
ولا بحث عنها في الاصول كذلك العوارض الذاتية للحكم ثلثة
اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنها ككون الحكم ثابتا بالادلة والثاني
ما يكون له دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك كالامكان والقدم
والحدوث وامثال ذلك مما لا دخل له في الثبوت فلا بحث عنها في
الاصول والمراد بثبوت الحكم بالادلة سواء اريد بالحكم المعنى القديم
اعني خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين او المعنى الحادث اعني
اثر الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما ثبوت ادراكنا به بها لكن
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع هو الادراك القطعي والثابت
بالقياس هو الادراك الظني فالادراك العام يصح في جميع
الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه فيكون المراد باثبات
الادلة للحكم اثباتها لادراكه فان الحكم بالمعنى القديم لا يمكن اثباته
بالادلة الا ان يراد اثبات ادراكه وبالمعنى الحادث الادلة الشرعية
معرفات وامارات لا مؤثرات فان المؤثر هو الله تعالى وليس معنى الدليل
ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل المؤثرة بل ما يفيد الادراك بالثبوت
سواء جعلنا الحكم قديما او حادثا فنضع الكتاب تفريع على قوله فيبحث فيه
عن احوال الادلة يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام
نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب
مع انه خارج من القسمين لكونه غير داخل في المقاصد القسم الاول في الادلة

الشرعية وهو اي القسم الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الشرعية
الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات
والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن
القياس الركن الاول فى الكتاب اى القران وهو ما نقل الينا بين
دفتى المصاحف تواترا الكتاب في اللغة اسم للمكتوب اى هو من الاسماء
المتشبهة بالصفات كالامام والآله وليس بصفة وقيل انه فى اللغة
مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة اي المكتوب وهو النقوش
والصور والاشكال والحق انه اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائيه نعم المثبت في المصحف هو النقوش والصور والاشكال
ثم غلب اي الكتاب فى عرف الشرع علي كتاب الله المثبت فى المصاحف
اى على الفاظ التى هى كلام الله تع وكتابه المثبت الصور والاشكال
الدالة عليها فى المصاحف او المثبت دوالها فى المصاحف واياما كان
فاسناد المثبت الى كتاب الله مجازى كما غلب فى عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه والقران فى اللغة مصدر بمعنى القراءة وقيل بمعنى
الجمع ثم غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
المقرو على السنة العباد ولفظ القران فى هذا المجموع المعين اشهر
من لفظ الكتاب واظهر حيث لم يطلق الا على كلام الله تع بخلاف
الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له حيث قال اى القرآن وحيث قيل هو القران
ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل
جزء يدل على الحكم منه لانهم لا يبحثون عنه الا من حيث انه دليل على
الحكم وذلك كل آية آية لا مجموع القرآن فقط فاحتاجوا الى تحصيل

تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا
على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم
جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة
والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى صلي الله
عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف
القرآن لمن يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفون
القرآن بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما
بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود والمصنف
اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن
جميع ما عدا القرآن اذ يخرج الاحاديث النبوية بما نقل لان المراد به
ما نقل على انه كلام الله تع وسائر الكتب السماوية بالينا والاحاديث
الالهية والقراءات الشاذة ومنسوخ التلاوة بتواترا فانه لم ينقل
شيئ من الاحاديث النبوية وسائر الكتب السماوية والاحاديث
الالهية ومنسوخ التلاوة بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند الناس حتى الصبيان واما الشواذ فلم تنقل بطريق التواتر
بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضي الله عنه نحو قوله فى
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات او بطريق الشهرة كما
اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو قوله فى كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات ولما اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف
دورى لان المصحف ماخوذ فيه ولو سئل ما المصحف واجيب
بما كتب فيه القران لزم الدور اجاب عنه بقوله ولا دور فى هذا

التعريف لان المصحف الماخوذ فيه معلوم عرفا او اشارة اونحو ذلك من
غير احتياج الى تعريفه بما كتب فيه القرآن ثم لما كان اتمام الجواب موقوفا
على تحقيق ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات اخذ في تحقيقه
بقوله وليس هذا تعريف ماهية الكتاب على تقدير جعله تعريف الكتاب
بناء على انه مما يحتمله قولهم هو ما نقل الينا الخ بل تشخيصه وتمييزه
بخواصه في جواب اي كتاب تريد فان كلمة اي يطلب بها تمييز
الشئ بما يخصه شخصيا كان او غيره ولا تعريف ماهية القرآن ايضا
على تقدير جعله تعريف القران بناء على انه ايضا مما يحتمله قولهم
هو ما نقل الينا الخ بل تشخيصه وتمييزه ايضا بخواصه في جواب
اي المعنيين تريد لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى الكلام
المقرق لكونه لفظا مشتركا بينهما وهذا اي ما نقل الينا الخ ليس تعريف
ماهية على ما عرفت بل تعيين ما هو احد محتمليه وتشخيصه و
تمييزه من الآخر وهو اي احد محتمليه الذي اريد تعيينه وتشخيصه
هو الكلام المقرق يعني المراد بالقران ههنا الكلام المقروء الذي هو ما
نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا دون الكلام الازلي الذي هو
الصفة القائمة بذات الله تع فاذا كان هذا التعريف نوع تعريف تشخيص
وتمييز دون نوع تعريف ماهية سواء جعل تفسيرا للفظ الكتاب او
القران وتمييزا له عن ساير الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة
المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة او نحو ذلك ولا يلزم الدور
اذ لم يحتج الى تعريفه بما كتب فيه القرآن حتى يلزم كما لو جعل تعريف
ماهية الكتاب او القران فانه لا بد من معرفة المصحف وهي موقو

قوفة على معرفة ماهية الكتاب او القران فيحتاج الى تعريفه بما كتب فيه
القرآن وهو بمعنى ما كتب فيه الكتاب لانهما مترادفان فيلزم الدور و
ههنا مباحث شريفه اوردها صاحب التلويح فلتطلب ثم مما اطلق
فيه لفظ القرآن على الكلام الازلي قوله عليه السلام القران كلام الله
تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة
الباطنية بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك ليست
من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار
ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضا
فات وهذا الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القا
ئمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه دال عليه اي على ذلك
المعنى القديم دلالة الاثر على مبدائه فان النطق الظاهر في الانسان كما
يدل على مبداء له يغاير العلم والارادة والقدرة كذالك الكلام اللفظي
في الباري تعالى يدل على مبداء له يغاير ساير الصفات لكن لما كانت الا
حكام في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن
اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم فذكر النقل لحصول
التمييز وذكر باقي القيود لتحصيل مساواة التعريف للمعرف على ان الشخصي
لا يحد اي لا يمكن تعريفه الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشترا
كه بين كثيرين سواء كان حدا منطقيا او رسما لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والتعريف
لا يفيد ذلك التعيين لانحصار حصوله على الاشارة او التعبير عنه
باسمه العلم والحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشئ بناء على

المشهور المتبادر الى الافهام اذا لم يفد تعيين الشخصي لكونه مشتملا على مقومات
ماهية الشخصي دون مشخصاته فعلم ان يفيد غيره ذلك اولى فالتعريف
المذكور ليس بحد اى تعريف ماهية بل تعريف تشخيص لان المعرف مجموع
شخصي لا يعرف بتعريف ماهية حدا كان او رسما بل بتعريف تفسير وتمييز له
عما عداه ولا دور فيه اي في تعريف المذكور جدا ثم الحق ان الشخصي يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه
وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
على ما عرفت انما يحصل بالاشارة او التعبير بالاسم العلم لا بالحد ولا
بالرسم ولعل مراد المص هذا كما هو الظاهر من عباراته ثم ان القران ان كان
المراد به المشخص القايم بلسان جبرائيل عليه السلام فظاهر انه لا يحد
لكونه شخصيا واذا كان المراد به المؤلف المخصوص الذي لا يختلف بالـ
باختلاف المتلفظين على ما هو الحق للقطع بان ما يقراه كل واحد منا
هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام
فقوله على ان الشخصي لا يحد يكون له تاويلان احدهما ان الشخصي
الحقيقي كما لا يحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة ونحوها
كذلك ان القران لا يحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقراء
من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان
يكون اصطلاحا على تسمية هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال
شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لان معرفة حقيقته لا يمكن حصولها
الا بالقراءة من اوله الى اخره والاشارة اليه ولا يخفى ان الكلام في
معرفة حقيقته دون تميزه عند السامع عن غيره فانه يمكن بان

بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا ولا يمكن
معرفة حقيقته بهذا وبالجملة ان الشخصي بالنظر الى التاويل الاول
متعمل ههنا على سبيل التنظير والتشبيه وبالنظر الى التاويل الثاني
على سبيل التحقيق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه الضمير في منه راجع الى الكلام المنزل وكلمة
من كما هو الظاهر ان كانت للتبعيض فالتعريف للمجموع الشخصي
دون المفهوم الكلي لان السورة المنكرة على هذا التقدير عامة بعموم
التجزي وظاهر ان الذي كل سورة بعض منه مجموع القران لا غير
اى بسورة هي بعض ذلك الكلام المنزل وان كانت لتبيين الجنس فالتعريف
للمفهوم الكلي دون المجموع الشخصي اى بسورة من جنس ذلك الكلام المنزل
في البلاغة والفصاحة ولا يخفى ان الذى كل سورة جزئي من جنسه مفهومه
الكلي الشامل للمجموع والبعض لا غير وعلى التقديرين لزوم الدور
في هذا التعريف ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القران لان مفهومها هو بعض مترجم اوله وآخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور
ولعموم السورة احتاج الى قوله بسورة منه اى من الكلام المنزل حتى
يتميز ما هو المراد من غيره والمراد بكونه مترجما توقيفا كونه مسميا باسم
كالبقرة وآل عمران مثلا موقوفا على السماع من الشارع واذنه
في الطلاق عليه اذ اسماء السور كلها توقيفية جدا وتورد ابحاثه في
اى ابحاث الكتاب يعني اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني
واثبات الاحكام في بابين الاول في افادته المعنى لتوقف

افادته الحكم الشرعي على افادته المعنى فلا من البحث في افادته المعنى فيبحث
في هذا الباب الاول من الاقسام المتعلقة بافادة المعنى من حيث انها
تفيد المعنى كالعام والخاص والمشترك والحقيقة والمجاز وغير ذلك
والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في هذا الباب الثاني
من الاقسام المتعلقة بافادة الحكم الشرعي من حيث انها تفيد الحكم
الشرعي كالامر فانه يوجب الوجوب والنهي فانه يوجب الحرمة
والوجوب والحرمة من الاحكام الشرعية

الباب الاول

لما كان القران نظما دالا على المعنى وفي ايثار النظم على اللفظ رعا
ية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر لان النظم حقيقة
في جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ حقيقة في الرمي اي اسقاط الشيء من الفم
وليته فعل كذا في قوله قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
لان اللفظ الدال على المعنى لا بد له من وضع للمعنى واستعمال
فيه ودلالة عليه باعتبار ظهوره وخفائه او باعتبار كيفية
دلالته عليه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم باعتبار وضعه
له عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان
دل على معنى واحد على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك
فهو العام وان دل على معان متعددة ترجح بعضها على الباقي فهو
الماول او لم يترجح فهو المشترك والمصنف اسقط الماول عن درجة
الاعتبار وادرج الجمع المنكر كما سيجيء ثم باعتبار استعماله
فيه الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح

فصريح وان استتر فكناية ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومرا
تبهما الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل
والمتشابه لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا
وعلى الاول ان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا
فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم
وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي
او لنفس الصيغة فان كان ادراكه بالتامل ممكنا فهو المشكل والا
فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه ثم بالنظر في
كيفية دلالته عليه الى الدال بطريق العبارة والدال بطريق الا
شارة والدال بطريق الدلالة والدال بطريق الاقتضاء لانه ان
دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بطريق العبا
والا فهو الدال بطريق الاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دلّ
عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بطريق الدلالة والا فهو الدال
بطريق الاقتضاء والمصنف جعل هذه الاقسام كلها اقسام اللفظ
بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط واما فخر الاسلام
فقد جعل الجميع اقسام اللفظ والمعنى وجعل الاقسام الحاصلة من
التقسيمات الثلثة الاول ما هو صفة للفظ وجعل الاقسام الحاصلة
من التقسيم الرابع تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالد
لالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت
بالدلالة والاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ود
لالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت

بالنظم مقصودا او غيرها مقصود و الثابت بمعنى النظم و الثابت زيا
دة على النص شرطا لصحته وبعضهم ذهب الى ان اقسام التقسيم
الرابع اقسام للمعنى و الباقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة و الا
قتضاء اقسام للمعنى و الباقي للنظم و اختلاف هذه الاعتبارات
والعبارات لا يقدح في اتحاد اصل المراد وعدم الالتفات الى هذا
الاختلاف من داب المشايخ ولهذا كثر الاعتبارات و العبارات
المختلفة مع وحدة اصل المراد وهذه الكثرة العارضية لا تقدح في
الوحدة الاصلية التقسيم الاول يعني التقسيم باعتبار وضع
اللفظ للمعنى اللفظ الموضوع ان وضع اي ان كان وضعه للكثير
وضعا متعددا اي كثيرا فمشترك اي فهو المشترك كالعين وضع
تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان فالمشترك ما وضع
لمعنى كثير بوضع كثير والمراد بالكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة
فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط و وضعا واحدا اي ان كان وضعه
للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور اي والحال ان الكثير غير محصور
يعني لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير
المتحقق محصور لا محالة لتناهي الابعاد فعام اي فهو العام
ان استغرق جميع ما يصلح له اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي
لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا اي
اي ارادة الصلوح له بحسب الدلالة مطابقة او تضمنا لا بحسب
الارادة فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له وقولنا وضعا واحدا ان لم نجعله قيد التحقيق

التحقيق و الايضاح يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لانه
بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية عام
مندرج تحت الحد وان جعلناه قيد التحقيق و الايضاح فقولنا مستغرق
يخرجه لانه ليس بمستغرق على ما سيجيء اذ المراد بالاستغراق على تقدير
كونه على سبيل الشمول ان يتعلق الحكم بكل فرد بشرط الاجتماع
وعلى تقدير كونه على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل فرد بشرط
الانفراد فيدخل في الحد صيغ الجموع و اسماؤها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى آحادها فانها مستغرقة لجميع ما
تصلح له بحسب الدلالة عليه مطابقة على سبيل الشمول ويد خل
فيه ايضا مثل من دخل داري او لا فله كذا لانه مستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب الدلالة عليه مطابقة على سبيل البدل ويخرج
منه المشترك اذ هو ليس بمستغرق لا بمعنى الاستغراق على سبيل
البدل الا ان يفسر الاستغراق على سبيل البدل بما هو اعم من
المعنى المذكور الذي هو المشهور ويقال هو ان يتعلق الحكم بكل فرد
لا بشرط شيء من الانفراد و الاجتماع لكنه يلزم ان يدخل فيه ايضا
النكرة المثبتة مفردة او جماعة لانها مستغرقة لكل فرد على سبيل
البدل بهذا المعنى العام الغير المشهور فيلزم ان يكون من العام
ما ليس منه واللازم فاسد وكذا الملزوم وهو التفسير بالمعنى العام
فلا بد من التفسير بالمعنى المشهور فيخرج المشترك والنكرة المثبتة
من الحد لعدم استغراقهما بهذا المعنى المشهور قطعا وقولنا غير
محصور يخرج اسماء العدد لانها تصلح لما تتضمنها من الآحاد

والاجزاء بحسب الدلالة عليها تضمنا فلا بد لخروج اسماء العدد من
التعريف من قيد غير محصور اذ في كل منها دلالة على انحصار المعنى الكثير
الموضوع في عدد معين فبقولنا مستغرق لجميع ما يصلح له تدخل تلك
الاسماء وبقولنا غير محصور تخرج اما الدخول فلانها مستغرق لجميع
ما تصلح له بحسب الدلالة عليها تضمنا من الاجزاء التي يتضمنها المعنى
الكثير الكل واما الخروج فلان ذلك الكثير تدل تلك الاسماء على انحصاره
في عدد معين وقولنا مستغرق موضوع صفة لفظ ومعنى استغراقه
لما يصلح له كما ذكرنا تناوله لذلك بحسب الدلالة عليه مطابقة او تضمنا
ويجوز ان يكون مجرورا صفة لكثير ومعنى استغراقه ان لا يكون شيء
يتناوله اللفظ خارجا عنه والا اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له
فجمع منكر نحو رايت رجالا ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال والمعتبر
في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات
باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو
اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند
من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى
هذا التقدير اي على تقدير قول من يقول باستغراقه يكون مراده بالجمع
المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع المنكر الذي تدل قرينة على عدم استغراقه
مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال فان من المعلوم عدم رؤيته
جميع الرجال وعدم كينونة جميعهم في الدار وان كان اي الكثير محصورا
كالعدد والتثنية او وضع اي او كان وضعه للواحد فخاص اي

فهو الخاص سواء كان ذلك الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي اي
برأي المجتهد واجتهاده وتأمله في نفس الصيغة يسمى مؤولا فان
المص لم يورد المأول في القسمة لانها للفظ الدال باعتبار الوضع
ودلالة المأول باعتبار الراي دون الوضع ورد بان المعدود من
اقسام هذه القسمة هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بالتامل
في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي فيكون دلالة المأول باعتبار
الوضع وانما الرأي للتعيين دون الدلالة وقد اورد فخر الاسلام وغيره
المأول في هذه القسمة وجعلوه من اقسامها حيث ذكروا ان اقسام
النظم صيغة ولغة اي باعتبار الوضع اربعة الخاص والعام والمشترك
والمأول وفسروا المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأي ولو قيل انما لم يورده المص في هذه القسمة ولم يجعله من
اقسامها على حدة لاندراجه في ضمن المشترك لم يبعد كما لا يخفى ولو
علل عدم ايراده بهذا لما توجه الرد عليه ثم شرع الى قسمة اخرى لا بد
من معرفتها ومعرفة اقسامها وهي ما ذكره بقوله ايضا الاسم وهو
الظاهر قيد بذلك للاحتراز عن المضمر واسم الاشارة لانهما
خارجان عن الاقسام فكانه اراد بالاسم الظاهر ما ليس بمضمر ولا
اسم اشارة ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن
المشتق فصفة اي فهو صفة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم
مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
كالضارب فانه لفظ مشتق من الضرب معناه الضرب مع الفاعل

والمضروب فانه لفظ مشتق من الضرب معناه الضرب مع المفعول
والا فان تشخص معناه فعلم اى فهو العلم والا فاسم جنس اى
فهو اسم الجنس وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان
كحاتم ومقتل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان
تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فيرد احدهما
الي الآخر فالمردود مشتق منه (مشتق والمردود اليه) وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها وتجعله دالا
على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق
منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار
المعنى الاصلي المنقول منه وذلك لان المناسبة بين الشيئين لا تعقل
الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم انما هو ذات المسمى فلا يتحقق فيه
المناسبة من هذه الحيثية الذاتية المناسبة بينه وبين غيره التي
هي شرط الاشتقاق فاذا كان العلم مشتقا باعتبار المعنى الاصلي المنقول
منه لا باعتبار المعنى العلمي فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير
فلا يصح قوله وهما اما مشتقان ولقائل ان يقول ان جهة المناسبة
لا يلزم ان تكون داخلة في المشتق بل يجوز ان يكون شيء لازما في مفهومه
خارجا عنه مناسبا للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار الاشتقاق عند
المحققين الا يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من
السمو لانه تنويه بالمسمى واشادة بذكره والاشادة اى الرفع
خارج عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها يناسب
معنا آخر فقد يوجد باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء

الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة
سببا الترجيح المأخوذ على سائر الالفاظ بجعله علما له فالا
ر المعنى ح — شتقاق فالاشتقاق ههنا باعتبا العلمي لا المعنى الجنسي
الاصلي المنقول منه كالدبران فعلان من الدبور بمعنى الفاعل
كالعدوان بمعنى العادي من العدو وسمي بذلك لانه يدبر الثريا
وقد يجاب بان ليس المراد يكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى
المعنى العلمي بل الي الاصلي المنقول منه المعتبر في حال العلمية في
الجملة فلهذا جوز النحاة دخول اللام عليه اى على العلم او لا
كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه
المسمى بلا قيد فمطلق فان قيل هذا مشعر بان المراد في المطلق
نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله
تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من
العوارض كالكفر والايمان والصغر والكبر والذكورة والانوثة
قلت ان كلام المص مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم
الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وايضا
ان مسمى اللفظ يعم مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد
وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المص
صه ح — بان المراد من المطلق ليس الفرد غير مسلم او معه فمقيد او اشخا
كلها فعام او بعضها معينا فمعهودا او منكرا فنكرة ولما كان
الحاصل من هذا التقسيم بعض انواع النكرة وهو مستعمل في الفرد
دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود

اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها فقال فهي
ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع هما قيدان لما يفهم من
قوله لا بعينه من عدم التعيين والمعرفة ما وضع لمعين عند الا
طلاق له هما ايضا قيدان للتعيين المفهوم من قوله لمعين وظاهر
عبارته ان المعتبر فى التعيين وعدمه ما يكون عند السامع لا ما يكون
بحسب الدلالة اى الوضع لكن يمكن الصرف عن الظاهر بان يقال
ان مراده بكون الموضوع له فى المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه
معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئا
بعينه من حيث هو كذلك والتقييد بالسامع لافادة ان الغرض الا
صلى من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين عنده ولذا
قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وقال الرضى المعرف يقصد به معين
عند السامع من حيث انه معين بخلاف النكرة فانه لا يعتبر تعيين
المعنى وان كان معينا عنده فى نفس الامر فاذا كان مراده التعيين وعدمه
بحسب الدلالة لا يرد ان المعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك
بحسب الدلاله والحاصل ان الفرق بين المعرفة والنكرة ان فى لفظ
المعرفة اشارة الى ان مفهومها مفهوم معلوم بوجه ما بخلاف
النكرة فان معناها وان كانت معلومة للسامع ايضا لكن ليست
فى لفظها اشارة الي تلك المعلومية فعلم من هذا التقسيم حد كل
واحد من الاقسام الحاصلة منه وكون المطلق من قبيل الخاص
لانه موضوع للواحد النوعى واعلم ان تمايز هذه الاقسام ليس
بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان

والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع
وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع
وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب
وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع
لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار
الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان فى لفظ واحد
فى الحقيقة والاعتبار متعمل واقع في التركيب **فصل** الخاص
من حيث هو الخاص اى من غير اعتبار القرينة الصارفة عن ارا
دة الحقيقة مثلا يوجب الحكم اي يثبت اسنادا امر الى آخر نحو
زيد عالم فان زيدا لفظ خاص يوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا
عالم فيوجب الحكم بثبوته له قطعا اراد القطع بالمعنى العام
وهو انقطاع الاحتمال الناشى من الدليل لا المعنى الخاص وهو انقطا ع
الاحتمال مطلقا اى الخاص وهو لفظ وضع لمعنى واحد ولكثير محصور
وضعا واحدا على ما علم من التقسيم السابق يوجب الحكم على وجه
يقطع الاحتمال الناشى من الدليل وسيجيء فى آخر التقسيم الثالث ان القطع
يطلق على نفى الاحتمال مطلقا وعلى نفي الاحتمال الناشي من الدليل
وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى من الدليل اخص من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخص اى نفى الاحتمال الناشى من الدليل اعم من نقيض
الاعم انفي الاحتمال مطلقا والمراد ههنا المعنى الاعم اي نقيض
الاخص ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا

فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم
يحتسب يجب ثلثة وبعض بيان لتفريعات على ان موجب الخاص
قطعي وتقرير التفريع الاول ان القرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء لفظ مشترك بين الحيض والطهر محمول على
الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الطهر عند الشافعي رحمه الله
فنقول ان حمل على الطهر بطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة اما بالانتقاص
عن مدلوله ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فان الطلاق
المشروع اي المسنون هو الذي يكون في حال الطهر وعلى تقدير ان الظاهر
حمل الكلام على هذا الطلاق لكونه مقصودا بنظر الشارع في بيان الا
حكام المتعلقة بالطلاق يكون الواجب طهرين وبعضا باعتبار احتساب
الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فيلزم بطلان موجب الثلثة
بالنقصان عن مدلوله جدا واما بالزيادة على مدلوله ان لم يعتبر من
العدة وهو ظاهر فان الواجب ح يكون ثلثة اطهار وبعض طهر ومذهب
الشافعي اعتبار الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فيلزمه بطلان
موجب الخاص ههنا بالنقصان على تقدير حمل القرء على الطهر قطعا
واللازم باطل وكذا الحمل جدا على ان بعض الطهر ليس بطهر والا
كان الثالث كذلك جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق من العدة كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما
يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع
بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب
على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ان الواجب

٢٩

جب طهران وبعض وان لم يكن اسما له وللبعض وان
كان طهر ساعة لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله
على ثلثة اطهار بل اكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه
ان لم يكن اسما للمجموع بل كان اسما للبعض ايضا لم يبق فرق بين الطهر
الاول والطهر الثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف وليس كذلك لانه
خلاف الاجماع وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل الفاء لفظ خاص للتعقيب
اي وتقرير التفريع الثاني ان الفاء في قوله تعالى فان طلقها ~~فلا تحل الفاء~~
~~لفظ خاص للتعقيب~~ لفظ خاص موضوع للتعقيب وقد عقب الطلاق
الافتداء لان موجبه ههنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهبنا فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
رحمه الله يبطل موجب الخاص اي يلزم بطلان موجب الفاء وهو تعقيب الطلاق
الافتداء واللازم باطل وكذا الملزوم فيجب ان الخلع طلاق والطلاق واقع
بعد الخلع اذ لو كان الخلع فسخا لا طلاقا كما هو مذهبه ولم يكن الطلاق بعد
الخلع مشروعا على ما هو رأيه يلزم ان يبطل موجب الخاص جدا فلا بد من كون
الخلع طلاقا ومشروعية وقوع الطلاق بعده عملا بالفاء ههنا حتى يبطل موجبه
لان بطلان موجب الخاص من غير موجب له فاسد قطعا وتحقيقه ان الله تعالى
ذكر الطلاق للرجعة اي المورث للرجعة الذي يكون مرتين اي اثنين بقوله المعقب ج
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم ذكر افتداء المرأة
بقوله فان خفتم اي ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله
اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا

على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها اى فعل المرأة هنا
اى في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما
جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص لها
بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج
هنا هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه اى فقد
كان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء
وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق والطلاق
بعد الخلع والافتداء مشروع لا كما يقول الشافعي ان الخلع والافتداء
فسخ والطلاق بعدهما غير مشروع فيما روى عنه ان كان الصحيح
من مذهبه انهما طلاق لا فسخ والطلاق بعدهما مشروع فان ذلك
زيادة على الكتاب اى فان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة اذا لم
يكن طلاقا بل فسخا كما ذهب اليه يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص
والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين
سواء كانتا بمال او بغيره فقد دل على ان الخلع طلاق والطلاق
بعده مشروع ففي اتصال الفاء في قوله فان طلقها باول الكلام اي
بقوله الطلاق مرتان وجعل قوله ولا يحل لكم الخ الوارد في بيان الخلع
كلاما معترضا مستقلا غير منصرف الى قوله الطلاق مرتان وانفصاله عن
الاقرب اي عن قوله ولا يحل لكم الخ كما ذهب اليه بناء على قوله الطلاق
مع الخلع ثلثة فيصير فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح
الطلاق بناء على هذا الاتصال فساد التركيب هو ترك العطف على الا

على الاقرب الابعد مع توسط الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث
قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا
واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلاقين المذكورين كما جعله
كذلك اما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه
سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلاقين المذكورين
لكونه بيانا لما يكون على مال والمعنى ح لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلا
قين شيئا بغير طيب نفس منهن ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج
عن الطلاقين لاندراج النوعين اعنى ما كان بغير مال وكان بمال
تحتهما فكانه قال فان طلقها بعد الطلاقين الذين كلاهما او احدهما
خلع وافتداء على تقدير الاخذ واعلم ان هذا البحث مبني علي ان
يكون قوله تعالى او تسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة كما ان
قوله فامساك بمعروف اشارة الى اختيار الرجعة ثم ان الخلاف انما
هو فيما اذا كان الطلاق على المال بصيغة الخلع لا بصيغة الطلاق وما
كان بصيغة الخلع من هذا النوع طلاق ويلحقه صريح الطلاق
عندنا وليس بطلاق ولا يلحقه صريح الطلاق عند الشافعي واما
ما كان بصيغة الطلاق منه فهو طلاق ويلحقه صريح الطلاق
اتفاقا واما الخلع طلاق باين باى صيغة كان لكونه داخلا في قوله تعالى

الطلاق مرتان وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص اى وتقرير
التفريع الثالث ان الباء في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لفظ خاص موضوع
للالصاق حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك لاحتيا
جه الى وضع جديد والى القرينة في ارادت كل معنى من معانيه ولقلته
في الكلام بالنسبة الى المجاز بخلاف المجاز يوجب الالصاق اى الصاق
الابتغاء هنا بالمال فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد
الصحيح لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين ولا بالعقد
الفاسد اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخي
الى الوطئ عن المال اي المهر فيجب المال بنفس العقد فيما اذا كان
ولي المفوضة زوجها من غير تسمية للمهر او على ان لا مهر لها باذنها
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله حيث لا يجب عنده اذا مات احد
هما واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها لكن عندنا يجب كمال مهر
المثل اذا مات احدهما ايضا اى كما يجب اذا دخل بها وقوله تعالى قد
علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع اي وتقرير التفريع
الرابع ان الفرض المفهوم من قوله ما فرضنا المراد به التقدير بطريق
المجاز خاص بالشارع فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على اسناد
الفرض الى الشارع خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الا
سناد فان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدوره عنه وتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الطرف
الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون ادناه اى الطرف الادنى
من المهر مقدرا فيه قد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من

من عشرة دراهم فيكون ادناه المقدر عشرة دراهم فلا يجوز النقصان
من عشرة دراهم في المهر خلافا له اى للشافعي فانه ليس ادناه مقدرا
ايضا بل كل ما يصح ثمنا يصح مهرا فيجوز النقصان من العشرة في مهر
عنده واعلم ان الله صرح الايمة بان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الا
يجاب شرعا ومجاز في التقدير ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا علي
المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والسكني والكسوة والمهر
بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان
الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان
الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال
فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها
اي قدرناها ومنه الفرايض للسهام المقدرة ومجاز في غيره دفعا للاشتراك
وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا التصريح
الايمة عدل المصنف عنه وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
احترازا عن ورود الاعتراض من قبل الايمة وهذا تدقيق منه
لكنه مبني علي كون الفرض بمعنى التقدير على سبيل المجاز لا بمعنى الا
يجاب كما ذكر انفا فيكون المراد بالفرض ههنا التقدير وان كان مجازا واما الخصوص
وكون الكلام حقيقة فانما هو باعتبار الاسناد والمعنى قد علمنا ما
قدرنا على المؤمنين في الازواج من النفقة والكسوة والمهر وغيرها
ذلك من حقوق الزوجية فصل حكم العام الغير المقرون بالقر ينة
في العمل به التوقف عند البعض اى عند عامة الاشاعرة وابى سعيد
البردعي منا حتى يقوم الدليل اي دليل العموم او الخصوص يعني قرينة

احدها لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض حيث
يصح ان يراد من جميع القلة كل عدد من الثلثة الى العشرة ومن جمع الكثرة
كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فيكون مجملا وانه عطف على قوله لاختلاف
اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال يوكد بكل واجمع مما يفيد بيان
الشمول والاستغراق ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك اى التاكيد
فهو ليس للكل بل للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا ولانه يذكر الجمع
المراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس ويراد به
الواحد اى يطلق الجمع على الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان واعد رسول الله يوم احد ان يوافيه
العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب ولكم وجعل لنعيم بن مسعود
الاسجعي عشرا من الابل ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم
الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل المكة قد جمعوا اى الجيش
لكم اى لقتالكم وقد اطلق الناس الاول ههنا وهو اسم الجمع على الواحد
وهو نعيم بن مسعود والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين
الواحد والكثير وحكم كل من المجمل والمشترك التوقف حتى يقوم الد
ليل والقرينة على المراد والجواب عن الاجمال باعتبار وجهه الاول انه
يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وباعتبار
وجهه الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا
لا تاكيدا صرح بذلك ايمة العربية وعن الاشتراك ان المجاز راجح على
الاشتراك لاحتياجه الى وضع جديد والى القرينة فى ارادة كل معنى
من معانيه بخلاف المجاز ولقلته فى الكلام بالنسبة الى المجاز فيحمل على

على المجاز عند اطلاقه على الواحد للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون
الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه ايمة اللغة فلا اشتراك وعند البعض
يثبت الادنى وهو الثلثة فى الجمع والواحد فى غيره اى عند البلخي
والجبائي الجزم بالخصوص كالثلثة فى الجمع والواحد فى الجنس ولتوقف
فيما فوق ذلك لانه المتيقن اى لانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى
والثلثة فى الجمع والواحد فى الجنس هو المتيقن لانه ان اريد الاقل
فهو المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين
بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في
الكل اى يثبت الحكم فى كل ما يتناوله من الافراد لان العموم معنى مقصود
فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه استدلال بالمعقول اى لان العموم معنى
ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له
لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها اللفظ لظهورها واحتيا
جه الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع
ليثبت كونه عاما وقد قال علي رضى الله عنه استدلال بالاجماع
يعنى استدل على المذهب المختار وهو ان يكون حكم العام اثبات الحكم
كل ما يتناوله من الافراد بالمعقول وهو ما سبق ذكره وبالاجماع وهو
انه قال علي رضي الله عنه فى الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين
احلتهما اى الجمع بينهما وطيا بملك يمين آية وهو قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع
اختها فى الوطئ او لا وحرمتهما اى الجمع بينهما وطيا بملك يمين آية اخرى

وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة
المعدودة من جهة النكاح مفضي الى الوطئ فانها تدل على حرمة الجمع
بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين
فالمحرم راجح كما يأتي في فصل تعارض النصين عنه ان المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضي الله عنه عطف على جملة وقد قال جعل قوله تعالى و
اولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة
حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل لا بالاشهر لانه قال انه نزل بعده
فيكون ناسخا له ويكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع لا بالاشهر لكن
لا يكون ناسخا له مطلقا ولذا يكون عدة غير الحامل المتوفى عنها زوجها
بالاشهر لا بالوضع اذ القدر الذي يتناوله النصان جميعا هو الحامل
المتوفى عنها زوجها فان المطلقة ينفرد النص الاول بتناولها وغير الحامل
المتوفى عنها زوجها ينفرد النص الثاني بتناولها وقال علي رضي الله عنه
ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين النصين
وذلك اي ما ذكر من النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة عام كله حيث استدلا به
على وجه كان حكمه اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد فدل على
ان حكم العام هذا الاثبات دليل المعقول والاجماع جدا لكن عند الشافعي
هو دليل فيه شبهة اي اي العام بعد اثبات الحكم في جميع ما يتناوله
هو دليل فيه شبهة وموجبه ظني عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي فيجوز تخصيصه اي تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو اي التخصيص

التخصيص شايع فيه كثيرا بمعنى ان العام لا يخلو منه الا قليلا بمعونة القرائن
حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفي هذا
دليلا على الاحتمال وعندنا اي عند جمهور العلماء من اصحابنا العرا
قيين كالكرخي والجصاص والمتأخرين كالقاضي ابي زيد ومتابعيه
والمتزلة هو اي العام دليل ليس فيه شبهة وموجبه قطعي مساو
للخاص في انتفاء الشبهة وثبوت القطعية وذكر عبد القاهر البغدا
دي ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه وسيجيء معنى القطع وهو
عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما اي
من خبر الواحد والقياس ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى
كان ذلك المعنى لازما له اي لذلك اللفظ ثابتا به عند اطلاقه الا ان
يدل قرينة على خلافه اي خلاف ذلك المعنى فح لا يكون لازما له ثابتا به
عند اطلاقه بل اللازم له والثابت به ذلك الخلاف لقيام الدليل عليه
وعدم جواز ارادة ذلك المعنى والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما
ثابتا قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم
دليل ~~الخصوص كالخاص~~ المجاز هذا دليل على ان موجب العام قطعي واما
الدليل على بطلان ان موجبه ظني فهو قوله ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية اي لو جاز ارادة بعض
مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع
في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه
السامعون من العموم وعن الشرع لان خطابات الشرع عامة اي لان اكثر
خطابات الشرع عامة فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا

فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال
كل عبد لي فهو حر وهذا اي جواز ارادة البعض يؤدي الي التلبيس على
السامع وتكليفه المحال اعني فهم ارادة البعض من العام اذ هي ارادة با
طنة خفية وادراك الباطن وفهم الخفي بلا قرينة ليس في وسعنا وهو
محال في حقنا واما الجواب عن الاستدلال على ان موجبه ظني علي وجه
يستتبع الجواب عن الاستدلال على التوقف في العموم فهو قوله
والاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر فهو لا ينافى القطع بالمعنى
المراد وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل فاحتمال الخصوص هنا
اى في العام كاحتمال المجاز في الخاص فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه
يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله
المجاز احتمالا غير ناش عن الدليل فالتاكيد بجعله محكما اى فيؤكد العام
بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا
غير ناش عنه كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال
المجاز بان يجيء رسوله او كتابه واحتمال الخاص المجاز فقط واحتمال العام
المجاز التخصيص معا لا يقتضي ان يكون الخاص راجحا والعام مرجوحا
حتي ينتفي المساواة بينهما في القطعية لان ماله مجاز واحد يساوي
ماله مجازات كثيرة في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا تفاوت الرجحان
ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال في العام بلا
قرينة شايع وكثير في العام المقرون بقرينة التخصيص وان كان مطلق
التخصيص شايع وكثيرا فيه لكن لا يقتضي كثرة المطلق وشيوعه كثرة
المقيد وشيوعه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول

موصول بالعام فقط فاذا كان شيوعه وكثرته باطلا يكون الاستدلال به
على احتماله باطلا اذ بطلان الدليل وهو شيوع التخصيص يوجب بطلان
المدلول وهو احتمال التخصيص فيكون ظنية موجب العام بلا قرينة
باطلا جدا واعلم ان المخصص اما كلام مستقل موصول او متراخي او غير
مستقل كالاستثناء والصفة والغاية واما غير كلام كالعقل او الحس
او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وما يورث شبهة البعضية
واحتمالها في العام المقرون به هو القسم الاول فقط وقليل ما هو واما
القسم الثاني فهو ناسخ عندنا لا يورث الشبهة والباقي لا يورث شبهة
ايضا فالعام بعد تخصيصه بالباقي او نسخه بالثاني قطعي فيما بقي
من افراده واما بعد تخصيصه بالاول فلا يبقى قطعي في افراده البا
قيه بل هو ظني فيها ولذا يجوز تخصيصه ثانيا بخبر الواحد والقياس
والحاصل ان العام المخصوص منه البعض بخبر الواحد والقياس هو العام
المخصوص منه البعض بكلام مستقل موصول لا غير اذ الظني من العام هو
ليس الا واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا وظنيا عند الشافعي
فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر علي
انتفائه فان لم يعلم التاريخ اى تاخر احدهما عن الآخر حمل على المقا
رنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للتاخر متراخيا والاخر
منسوخا لتقدمه او يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا
لا ناسخا وانما حمل على المقارنة عند الجهل بالتاريخ لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رحمه الله يخص اي العام
به اى بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض عنده

وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تتناوله لا ه اى فى قدر الذي
يتناوله الخاص و العام جميعا لا فى القدر الذي تفرّد العام بتناوله فانّ حكمه
ثابت بلا تعارض وسيجئ حكم تعارض النصّين عند الجهل بالتاريخ وان
علم التاريخ فالمتأخر امّا العام و امّا الخاص وان كان العام متأخرا ينسخ
الخاص سواء كان موصولا او متراخيا عندنا وان كان الخاص متأخرا
فان كان موصولا يخصه فيكون ظنيا في الباقي وان كان متراخيا ينسخه
في ذلك القدر عندنا اى فى القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا
لا فى القدر الذي تفرّد العام بتناوله لان الخاص لا يكون ناسخا للعام
بالكلية بل فى ذلك القدر فقط لا يكون العام عاما مخصصا تفريع على
كون الخاص المتراخي ناسخا لا مخصّصا يعني يكون العام فيما بقي من القدر
الذى لم يتناوله الخاص بل تفرّد العام بتناوله قطعيا لا ظنيا **فصل**
قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية و امّا عند
الحنفية ففيه تفصيل وهو انه لا يخلو امّا ان يكون بغير مستقل اي
بكلام غير تامّ ولا مفيد لو ذكر منفردا اعنى لا يكون تامّا بنفسه بل يتعلق
بصدر الكلام والمراد بصدر الكلام ما هو مقدّم فى الاعتبار سواء قدّم
فى الذكر او اخر ولا يخفي انّه لا بدّ من اعتبار الشيء اوّلا ثمّ اخراج البعض
منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام على
ما ذكر ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا فلا يرد انّ الاستثناء المتقدّم علي
المستثنى منه والشرط المتقدم على الجزاء نحو ما جاءني الّا زيد احد و
ان دخلت الدار فانت طالق والوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه
جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا خارج فانّ المستثنى منه

حكم هذا التعارض على ما
سيذكر فى بابه العمل باقوى
النصّين ان لم يكن بينهما
تساوي والا يجمع بينهما
فى العمل ان امكن والا
يترك العمل من الكتاب
الى السنة ان وقع التعارض
بين الآيتين ومن السنة
الى القياس ان وقع بين السنتين
فافهم منه
حسن چلبي

منه المتأخر والجزاء المتأخر فى الذكر متقدم في الاعتبار والجمل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا مما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا
لانها تحتاج الى مرجع الضمير وهو اى غير المستقل الاستثناء المتصل ان كان
القصر بالّا واخواتها والشرط ان كان بان وما يؤدّي مؤدّاه والصفة ان لم
يكن بالى وما يفيد معناها نحو في الابل السائمة زكوة والغاية ان كان بالي
وما يفيد معناها نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وهذا اي القصر
بغير المستقل مطلقا ليس بتخصيص اصلا بل الاوّل استثناء وهو يوجب
قصر العام على بعض افراده والثاني شرط وهو يوجب قصره على بعض التقا
دير والثالث صفة وهي توجب قصره على البعض الذي توجد فيه الصفة والرا
بع غاية وهي توجب قصره على بعض الذي جعل الغاية حدّا له او بمستقل اي
بما يكون تامّا بنفسه ولا يتعلق بصدر الكلام كلاهما كان او غيره وهو اي
القصر بالمستقل مطلقا هو التخصيص اي المخصّص باسم التخصيص وهو اي
التخصيص امّا بالكلام فان قيل جعل الكلام المستقل مخصصا من غير فرق
بين الموصول والمتراخي وقد سبق انّ المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا
التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ ولا يقيد بعدم التراخي ولهذا
يقال النسخ تخصيص كما يطلق على ما يقابل النسخ ويقيد بعدم التراخي
واطلاقه ههنا من قبيل الاطلاق الاوّل دون الثاني او غيره وهو اي غير
الكلام امّا العقل نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة انّ الله مخصوص منه و
تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل اى من قبيل
التخصيص بالعقل وامّا الحسّ المراد بنسبة التخصيص الى الحس توقّفه
عليه بقرينة ذكره فى مقابلة العقل فلا مسامحة فلا يرد انّ فيه تسامحا

لان المدرك بالحس هو ان له كذا و كذا و اما انه ليس له غير ذلك فانما
هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله نحو واوتيت من كل شيء رد على
من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة نحو لا ياكل
راسا يقع على المتعارف اى على الراس الذي يكون متعارفا ان يكبس
في التنانير ويباع مشويا اعني يخص الراس ههنا بهذا و باعتبار
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تع
اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما
براس الغنم خاصة فلو اكل المتعارف يحنث ولا يحنث باكل راس العصفور
والجرادة وغيرهما من الحيوانات فان الراس وان كان مستعملا في راس
كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس
العصفور والجرادة ونحوهما واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف
بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب يسمى مشككا لانه
يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي
فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان
الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك
المولى اكسابه ولا وطئ المكاتبة لنقصان الملك فيها اذ الوطئ لا يحل
الا بملك تام دون ناقص بخلاف المدبر وام الولد فان المولى يملك
اكسابهما ووطئ المدبرة وام الولد لان الملك تام فيهما فيحل وطئهما
والملك كامل فيهما والرق اما الاول فلثبوت الملك فيهما رقبة ويدا

ويدا واما الثاني فلان ما ثبت فيهما من جهة العتق بالتدبير والاستيلاد
لا يحتمل الفسخ فكان الملك فيهما كاملا والرق ناقصا بخلاف المكاتب
فان الرق فيه كامل والملك ناقص اما الاول فلانه عبد ما بقي عليه
درهم وما ثبت فيه من جهة العتق بالكتابة يحتمل الفسخ لا
حتمال الكتابة اياه واما الثاني فلان الملك فيه ثابت رقبة لا يدا
ولما كان تادي الكفارة باعتبار الرق لان الرقبة اسم لذات مرقو
قة وهو في المكاتب كامل واشتراط الملك فيه انما هو بقدر ما يصح
به التحرير وهو فيه حاصل تادت بالمكاتب دون المدبر واما الولد
لنقصان الرق فيهما وان كان الملك فيهما كاملا لان تاديها انما هو
بكمال الرق لا بكمال الملك ونقصان الملك مع كمال الرق مما تادي به
الكفارة بخلاف كمال الملك مع نقصان الرق فانه ليس منه ولهذا كان
تاديها حاصلا بالمكاتب لتحقق سبب التادي فيه لا بالمدبر وام
الولد لعدم تحققه فيهما او زائدا عطف على قوله ناقصا اي او كون
بعض الافراد زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر ويسمى مشككا
كالفاكهة لا تقع على العنب يعني لو حلف لا ياكل كل فاكهة ولا نية
له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله
لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا
على التفكه اى التنعم والتلذذ وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذا
الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة ولا يلزم الحنث باكله عند الحلف بعدم
اكل الفاكهة بل انما يحنث باكل غيره من الفاكهة لدخوله في الفاكهة ووقو
عها عليه ففي غير المستقل اى في صورة كون قصر العام على البعض بغير

المستقل هو اى اللفظ العام المقصور حقيقة فى الباقي وهو قول الحنابلة
وابى الحسين البصري حيث قالوا حقيقة مطلقا وقال حقيقة ان كان اي
القصر بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل والجمهور على انه مجاز وقال
ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها
ومجاز ان لم يكن كذلك وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط
او استثناء ومجاز ان كان بصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار
حقيقة ان كان بشرط او صفة ومجاز ان كان باستثناء وغيره لان الواضع
وضع اللفظ الذي استثنى منه اى اخرج منه البعض باستثناء او شرط
او صفة او غاية للباقي مثلا اذا قال عبيدك احرار الا سالما فالعبيد المخرج
منه سالم موضوع للباقي وهو اى العام المقصور حجة بلا شبهة فيه
اى في الباقي يعني ان العام المقصور على البعض بغير المستقل اذا كان المخرج
منه معلوما فهو حجة بلا شبهة فى الباقي كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وكل منهما
منتف لان المخرج معلوم وغير المستقل لا يحتمل التعليل واذا كان مجهولا
كما لو قال عبيدك احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقي فلم يصلح حجة
الى ان يبين المراد وفى المستقل اى فى صورة كون قصر العام على البعض
بالمستقل ويسمى هذا القصر تخصيصا سواء كان المخصص المستقل كلاما
او غيره هو اى اللفظ العام المقصور على البعض مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض لانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي
مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا فيه من حيث القصر
اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة فيه من حيث التناول اى

في الباقي صح

اي من حيث انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير
التناول وانما طراء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة
التناول للباقي على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى من ان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
حيثيتين هذا قال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في
الاقتصار عليه وهو اي العام المقصور بالمستقل على ما قال العلماء
حجة فيه شبهة اي دليل فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص
بالكلام او بغيره اى ولم يفرقوا في هذا الحكم اى في كون هذا العام دليلا
فيه شبهة بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك
فرق اي يجب في هذا الحكم ان يفرق بينهما وهو اى الفرق بان يقال
ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا يعني ان كان المخصص هو
العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي
العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء لانه
اى العقل في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على
العقل دليل على حذفه الاستثناء اى اعتمادا على دلالة العقل على
انه اى حذف الاستثناء مفروغ عنه اى عن النزاع فيه مسلم
متفق عليه دليل ثان على حذف الاستثناء حتى لا نقول ان قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظايره دليل فيه شبهة بل
دليل قطعي هذا تفريع على قوله ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون
قطعيا يعني لا بد من هذا الفرق لئلا يتوهم ان خطابات الشرع التى
خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة لا دليل قطعي كما

كالخطابات الواردة بالفرايض فلا يكفر جاحدها على انها ادلة قطعية و يكفر
جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص و ما لا فلا فالاولى ان يفصل كالا
ستثناء و يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي
خص منها الصبي والمجنون و لا يصلح حجة الى ان يتبين المراد اذا كان مجهولا
كما في امتناع الحكم على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار وان كان المخصص
هو غير العقل و الكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وخفاء الزيادات والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء
اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا فحينئذ يبقى قطعيا وان كان المخصص
المخصص هو الكلام ففيه اختلاف واليه اشار بقوله واما المخصوص
بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا لا قطعيا ولا يصح ظنيا ولا يصح
الاحتجاج به لا في العلم ولا في العمل بل يسقط مطلقا معلوما كان
المخصوص كالمستأمن المخصوص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله
وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا المخصوص من قوله
تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لانه اى البعض المخصوص ان كان
مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو اي
التخصيص يبين انه اى المخصوص لم يدخل تحت العام كما ان الاستثناء
يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه فكما اذا كان المستثنى
مجهولا صار الباقي مجهولا ولم يثبت باللفظ الدال على الباقي مستثنى منه
الحكم لجهالة مدلوله فكذلك اذا كان المخصوص مجهولا صار الباقي
مجهولا ولم يثبت باللفظ العام الدال على الحكم لجهالة مدلوله والكرخي

قوله ان كان مجهولا
اي متناولا لما هو
مجهول عند السامع
منه

الباقي

حتى اعتبر التخصيص بشبه الاستثناء فقط عند جهالة المخصوص
وآتاه حظا منه ولم يعتبره بشبه الناسخ وهو استقلال صيغته
ولم يؤته حظا منه بل ابطله بالكلية عند ذلك وان كان معلوما
فالظاهر ان يكون اي التخصيص معللا لانه كلام مستقل يشبه الناسخ
بصيغته لاستقلاله ولا اصل في النصوص التعليل ولا يدري
انه لم يخرج بالتعليل اى بالقياس فيبقى الباقي مجهولا فلا يثبت بذلك
العام الحكم ولا يصح الاحتجاج به اصلا ويجب سقوطه مطلقا لجهالة ما
في تحته والمجهول لا يصلح حجة ولا يبقى دليلا والكرخي اعتبر التخصيص
عند معلومية المخصوص بشبه الناسخ فقط وآتاه حظا منه ولم
يعتبره بشبه الاستثناء ولم يؤته حظا منه بل ابطله بالكلية
عند ذلك وعند البعض ان كان اى المخصوص معلوما بقي العام فيما
وراء المخصوص كما كان فيكون العام قطعيا في الباقي كما كان قطعيا
قبل التخصيص فيحتج به في الاحكام القطعية ويثبت به الحكم مطلقا
لانه اى التخصيص كالاستثناء في بيان ان المخصوص لم يدخل
تحت العام فلا يقبل اى التخصيص التعليل كما ان الاستثناء لا
يقبله لعدم استقلاله بنفسه لانه مبين اسم فاعل والمبين لا يستقل
بدون مبين اسم مفعول لارتباطه به فكما ان العام في صورة الاستثناء
المعلوم حجة في الباقي قطعا كما كان قبله فكذلك ان العام في صورة
التخصيص المعلوم حجة في الباقي قطعا كما كان قبله وان كان مجهولا
لا يبقى العام حجة في الباقي لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء
فكما ان جهالة المستثنى توجب جهالة الباقي ولا يبقى العام هنا

حجة بل يسقط لعدم صحة الاحتجاج بالمجهول فكذلك ان جهالة المخصوص
توجب جهالة الباقي ولا يبقى العام ههنا حجة بل يسقط لامتناع
الاحتجاج بغير المعلوم وهذا البعض اعتبر التخصيص عند معلومية
المخصوص والمجهولية بشبه الاستثناء فقط وآتاه حظا منه
ولم يعتبره بشبه الناسخ ولم يؤته حظا منه بل اسقطه بالكلية
وعند البعض ان كان اى المخصوص معلوما فكما ذكرنا آنفا من انه بقي
العام فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص
لانه مجهول والمجهول لا يصلح دليلا ولا يعارض الدليل فيبقى
حكم العام كما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص الى العام لانه اي
الكلام المخصص كلام مستقلا ومعناه مجهول فيسقط هو بنفسه
من غير تعدي جهالته الى العام بخلاف الاستثناء فانه كلام غير مستقل
بنفسه بل متعلق بالعام فجهالته تتعدى الى العام ولا يسقط هو
بنفسه بل يوجب سقوط العام معه ولا يبقى حجة اصلا وهذا البعض
اعتبر التخصيص عند معلومية المخصوص ومجهوليته بشبه الناسخ
فقط وآتاه حظا منه ولم يعتبره بشبه الاستثناء اصلا ولم يؤته
حظا منه بل ابطله بالكلية وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام
الذي خص منه البعض دليل يتمكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا
قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض واما تمكن الشبهة فيه فلما اشار
اليه بقوله لانه علم انه غير معمول على ظاهره اى فلانه اذا اخرج
منه البعض علم انه لم يبق معمولا على ظاهره ومستعملا فى الكل بل هو

هو معمول على خلاف ظاهره ومستعمل فيما دون الكل مجازا وما دون الكل
افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت
بعض معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح
شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا
قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا التوجيه يكون قول
في التوضيح لانه ترجيح من غير موجح مختصا بصورة المجهول واما في
صورة المعلوم فهو اى عدم الرجحان ممنوع بل بمجموع ما وراء المخصوص
متعين فان المائة مثلا اذا اخرج منها عشرة تعين التسعون واذا اخرج
عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم
فيلزم اختصاص كونه حجة تمكن فيها شبهة بصورة المعلوم لان
جهالة المخصوص توجب جهالة الباقي فلم يصلح حجة الى ان يبين المراد
فلا يصح ادعاء كونه حجة مطلقا بل لا بد من ان يفصل ويبقى حجة ظنية
اذا كان المخصوص معلوما ولا يبقى حجة اصلا اذا كان مجهولا اللهم
الا ان يقال ان المراد بقوله من غير مرجح مفيد للقطع فيعم صورة المعلوم
ايضا اذ المرجح في هذه الصورة لا يفيد القطع ايضا لاحتمال خروج
بعض آخر بالتعليل كما ذكر آنفا والدليل الذي اورده على تمكن الشبهة
في العام المخصوص يفيد بقاءه حجة مطلقا ويصح ادعاؤه جدا
فيصير تفريع على ما تقدم من تمكن الشبهة في العام المخصوص
اى يصير ذلك العام بسبب تمكن الشبهة فيه عندنا كالعام
الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه مطلقا اى سواء كان
ذلك العام المخصوص من الكتاب او من الحديث وسواء كان المخصوص

معلوما او مجهولا خبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه
بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة وخبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس
حتى حكموا بانتقاض الوضوء بالقهقهة وعدم فساد الصوم بالاكل ناسيا
عملا بالخبرين وان كان القياس يقتضي عدم الانتقاض وثبوت الفساد
وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله
واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك
في اصله ولا احتمال وانما الشك والاحتمال في طريقه باعتبار توهم
غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس
معارضا له لكن لا يسقط الاحتجاج به في العمل دون العلم لبيان
بقاء الاحتجاج بذلك العام في هذا الباب مع تمكن الشبهة يعني ان
تمكنها فيه لا يوجب سقوا الاحتجاج به في باب العمل بل انما يوجب
سقوط الاحتجاج به في باب العلم فقط لان الاحتجاج فيه انما يكون
بالقطعي لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الا
ستثناء بحكمه لما قلنا من ان حكمه بيان اثبات الحكم في ما وراء
المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
عن محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويؤتى حظا من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية كما فعله غيرنا فان كان اي المخصص
مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله

له يسقط هو في نفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ولهذا قال للشبه الاول اي لشبهه بالناسخ في صيغته لاستقلاله يسقط
ذلك المخصص المجهول بنفسه ولا يوجب جهالة في العام كما يسقط
الناسخ المجهول بنفسه ولا يوجب جهالة في العام فيبقى العام كما كان
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول ولهذا قال للشبه الثاني
اي لشبهه بالاستثناء في حكمه لعدم استقلاله فلا يسقط هو بنفسه
بل يوجب جهالة في العام كما لا يسقط الاستثناء المجهول بنفسه
بل يوجب جهالة في العام فلا يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان
كما لا يبقى فيما وراء المستثنى كما كان فدخل الشك اي وقع التردد
في سقوط العام وخروجه من ان يكون حجة وقد كانت حجيته وصحة
الاحتجاج به ثابتة بيقين وقع فلا يسقط به اي بالشك ولا
يخرج من كونه حجة بل يتمكن فيه شبهة جهالة انه هل بقي معمولا به
بعد التخصيص كما قبله ام بطل وهي انما توجب زوال صفة اليقين
عن كونه حجة لا زوال حجيته وسقوط الاحتجاج اصلا ويبقى حجة
حجة مع صفة الظن دون القطع فيصح الاحتجاج به في وجوب العمل
دون العلم ولا يبطل بالشك ولا يخرج من الحجية في باب العمل وان
بطل به وخرج منها في باب العلم لكن هذا لا يقدح في ذلك وان
كان اي المخصص معلوما اي متناولا لما هو معلوم عند السامع
فللشبه الاول اي من جهة استقلاله بحسب صيغته يصح تعليله
كما هو الاصل في النصوص المستقلة عندنا وعند اكثر العلماء خلافا

للجبائي ثم توجب صحت تعليله جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري
انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس فينبغي ان يسقط العام من كونه حجة
ويخرج من الاحتجاج به وللشبه الثاني اي من جهة عدم استقلاله بحسب
حكمه لا يصح تعليله كما هو عند البعض اي على ما هو المذهب عند
الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس بنص مستقل بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل لانه عدم اصلي لا علة له فيكون ما وراء المخصوص معلوما
فيجب ان يبقى العام بحاله فدخل الشك في سقوط العام ووقع
التردد في عدم حجيته وبطلان الاحتجاج به فلا يسقط به اي بالشك
عن الاحتجاج به ولا يبطل حجيته الثابتة بيقين وقع بل يتمكن فيه
ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه وهي انما تورث زوال
صفة اليقين والقطع لا زوال حجيته والاحتجاج به اصلا ولهذا
يحتج به في وجوب العمل دون العلم اذ هو يبقى حجة مع صفة الظن فيوجب
العمل جدا وان لم يوجب العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار
الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
والمرتفع انما هو قطعية العام لا حجيته لبقاء اصل حجيته مع وصف
الظن هذا الذي ذكرناه هنا هو ما قالوا في اثبات بقاء الاحتجاج
بالعام المخصوص لكن لما ورد عليه من قبل الكرخي شبهة بطلان الا
حتجاج بالعام المخصوص بسبب صحة تعليله اشار الى دفع هذه الشبهة
فقال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى

اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا لان المخصص اذا ادرك فيه
علة فكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا وكل ما لا يوجد فيه العلة
فلا يخص قياسا فلا يبطل العام باحتمال التعليل بل يبقى حجة في الباقي واذا
لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى حجة ايضا فظهر هنا اي في كون تعليل
المخصص صحيحا الفرق بين التخصيص والنسخ فانه اذا ادرك في المخصص
علة يصح تعليله ليثبت التخصيص في بعض آخر قياسا ولا يصح تعليل
الناسخ الذي يرفع الحكم عن بعض افراد العام بعد ثبوته ليثبت النسخ في
بعض اخر قياسا والناسخ هو نص خاص يكون وروده متراخيا عن ورود
العام وحكمه منافيا لحكمه كما سبق بيانه والى هذا الوجه اشار بقوله
فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
النص اذ هو اي القياس لا يعارضه اي النص لانه اي القياس دونه
اي النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعار
ضة لكن يخصه اي القياس يخصص النص العام الذي خص البعض
لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما يقتضي اليه العلة لم يدخل
تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل
تحته ولهذا قال ولا يلزم به اي بالقياس المخصص المعارضة لانه
يبين انه اي المقدار المخصوص لم يدخل تحت حكم العام واعلم ان الكلام
في القياس المتناول لشيء من افراد العام والا لم يتصور كونه
مخصصا فعدم صلوح الاصل الذي خصه استنبط منه القياس
للبيان لعدم تناوله لشيء من افراد العام لا يستلزم عدم صلوح

القياس للبيان وهم لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام
بقطعي ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول
شيئا من افراد العام وههنا مسائل من الفروع تناسب من ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء فيه تسامح لان نظيره انما هو
المسئلة وهي ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال
بعتهما بالف كل واحد بخمس مائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة
رحمه الله لانهما ان الفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر دليله والمفسد
في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن فلا يتعداه بخلاف ما
اذا لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول ح وجهالة الثمن تفسد البيع وله ان
الحر لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة وكان
القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل به
بالشروط الفاسدة واما المسئلة الثانية وهي قوله او باع عبدين الا
هذا بحصته من الالف فانما هي مثاله لا نظيره فتامل يبطل البيع
لان احدهما لم يدخل في البيع اى لم يدخل الحر تحت الا الايجاب لان
دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد
في الحر وكذا اذا جمع في البيع بين حي وميت او بين ذكية وميتة او بين
خل وخمر ولم يدخل العبد المستثنى تحت الايجاب وان وجد فيه صفة
المالية والتقوم لان الاستثناء يبين انه لم يدخل في البيع فلا يجوز
البيع في كل من الحر والعبد في الصورة الاولى وفي العبدين في الصورة
الثانية لعدم دخول احدهما في البيع فصار البيع في كلتا الصورتين

اي بثمن م

تين بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر
بعد ان يفرض عبدا في الصورة الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما
خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة
البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وعلى قيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن
وقت البيع وكذا يبطل في الصورتين المذكورتين لجهالة الثمن وقت البيع
وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير
النسخ ولان ما ليس بمبيع كالحر في الصورة الاولى والعبد المستثنى في
الثانية يصير شرطا لقبول المبيع كالعبد المبيع في كلتاهما فيفسد البيع
بالشرط الفاسد وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في
قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احد
هما دون الآخر والحاصل انه اذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل
بهما والبيع بالحصة ابتداء لا يصح لجهالة الثمن في وقت البيع والثاني
ان البيع في الآخر بشرط مخالف لمقتضى العقد ولا يصح لكونه مشروطا
بالشرط المخالف ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالالف فهلك احدهما
قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته من الثمن وهذه المسئلة تناسب
النسخ من حيث ان البيع انفسخ في العبد الذي مات بعد انعقاده فيه
لدخوله تحت البيع فصار البيع فيه كالنسخ لان النسخ دفع للحكم بعد
ثبوته فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع صيرورته بيعا بالحصة
لانه انما صار بيعا بالحصة بقاء وهو غير مفسد لان الجهالة في الثمن

لان الجهالة طارية
وهي لا تفسد البيع
منه

جهالة طارية وهي لا تفسد فيصح البيع فيه جدا ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه اى ان علم العبد الذي هو محل الخيار وثمنه جميعا
لان المبيع بالخيار تعليل لكون نظير التخصيص هو هذه المسئلة
يدخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا الحكم وهو ثبوت
الملك لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت
لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء في مفهوم المخالفة فصار اي
المبيع بالخيار في السبب اي الايجاب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
يعني فمن حيث انه صار داخلا في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا
ورفعا للايجاب عنه بعد ثبوته او تغييرا وسلبا للدخول في الايجاب
عنه فيكون له شبه بالنسخ من هذه الحيثية ومن حيث انه لم يصر
داخلا في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا لعدم دخوله في الحكم
فيكون له شبه بالاستثناء من هذه الحيثية فلا شك ان هذه
المسئلة تناسب التخصيص الذي له شبه بالنسخ من حيث صيغته
لاستقلاله من هذه الحيثية وشبه بالاستثناء من حيث حكمه
لعدم استقلاله من هذه الحيثية فتكون نظيره في تحقق
الشبهين لهما فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه جميعا
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما
بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار

بالخيار في ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم
مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال
الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل
منهما ولا لما فيه فرعاية شبه النسخ اعني كونه محل الخيار داخلا في
الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتدا
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة
الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالث وجهالتهما في الرابعة فصح
البيع في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الا
ستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جا
نب الصحة فتلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار
او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فتلايم شبه الاستثناء
والى هذا التفصيل اشار بقوله فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء ولم يقل او كلاهما لظهور عدم صحته واذا علم كل واحد
منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا اى في صورة معلومية كل
واحد من محل الخيار وثمنه شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وقد عرفت وجهه بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل
واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله
ولا يفسد عندهما كما مر ولما كان ههنا سؤال وهو ان البيع في صورة
معلومية محل الخيار وثمنه ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط

سالم صح

الخيار صح

الفاسد وهو صورة ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد
مع الحر او العبد المستثنى اجاب عنه بقوله ولم يعتبر هنا الخ وتقرير
الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء
لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا
في الايجاب فيكون قبله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه
فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه
فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار وثمنه جهة كونه مبيعا حتى
لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه مبيعا حتى
لا يفسد رعاية لشبه الاستثناء على ما سبق تفصيله **فصل**
في الفاظه اى الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر الكناية
الراجعة الى الفاظ في قوله بعد ومنها اى من الفاظ العام الجمع المعرف
والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره لئلا يتوهم اضافة الموصوف
الى الصفة النحوية لان العام صفة اللفظ وهو اما لفظ عام بصيغته ومعناه
بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء كان له مفرد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا
مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط
اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناو
ول المجموع اى مجموع الافراد لا كل واحد فالحكم يتعلق ههنا بمجموع
الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت لكل واحد من الاحاد انما
يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة وهو في الاصل مصدر

مصدر قام فوصف به مبالغة ثم غلب على الرجال فجعل اسما لجماعتهم خاصة
فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط
دخل والقوم خرج وهو اي لفظ الرهط والقوم ونحوهما في معنى الجمع
اى اسم مفرد يراد به معنى الجمع دون الواحد وليس بناء الجمع
بل اسم الجمع وكل واحد من امثالهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد
من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن
فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق
شيئا او يتناول كل واحد على سبيل الشمول فالحكم ههنا يتعلق بكل واحد سواء
كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق
كل واحد الدرهم واليه قصد بقوله نحو من يأتني فله درهم او يتناول
كل واحد على سبيل البدل فالحكم ههنا يتعلق بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا
شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك واليه قصد بقوله نحو من يأتني اولا فله درهم فالحاصل
ان الحكم في نحو الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا مشروط
بالاجتماع وفي نحو من دخل هذا الحصن اولا فله درهم بالانفراد وفي نحو
من دخل هذا الحصن فله درهم غير مشروط بشيء منها لان العام
في ذلك متناول للمجموع فيكون الحكم مقيدا بالاجتماع وفي ذاك متناول
لكل واحد على سبيل البدل فيكون مقيدا بالانفراد وفي هذا متناول للكل

من المتناول للمجموع
او المتناول للمجموع
كالرهط والقوم
ونحوهما صح

واحد على سبيل الشمول فيكو غير مقيد بشيء منهما فالجمع مثل الرجال والنساء
وفي معناه من العام المتناول المحتنا للمجموع مثل الرهط والقوم يطلق
على كلا الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلثة فما
عدا الى ما لانهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة
او اربعة او مافوق ذلك وليس المراد انه عند اطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة
وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال
على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى فلا يوجب العموم بل ينافيه لان
الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفي ان كلام الحصر في الجمع المعرف
واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا كلامه في اسماء الجموع المعرفة لا في مطلقها
والا اى وان لم يكن كلامه في المعرف بطل قوله في التوضيح على كل عدد معين
فانه قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في
كتب اللغة فصار حاصل الكلام اى قوله فالجمع وما في معناه الخ ان المعرف
باللام من المجموع واسمائها لجميع الافراد قلت اوكثرت وان كان بدون
اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين
والمسلمات والانفس ونحو ذلك لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في
اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين وعند البعض اثنان اى وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى
يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله
لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين
يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الموار

يث والوصايا حتى ان في المواريث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية
للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان والثاني ما اشار اليه بقوله وقوله تعالى فقد
صغت قلوبكما اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين والخطاب لحفصة و
عايشة رضي الله عنهما كذا قال ابن عباس عن النبي عليه السلام اي فقد
وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن الواجب من مخالفة
الرسول عليه السلام من حب ما يحبه وكراهة ما يكرهه والثالث ما
اشار اليه بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وتمسك
الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو
فعل وهما فعلا وهم فعلوا واليه اشار بقوله ولنا اجماع اهل اللغة في
اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما
في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما
مثنى ام مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى
على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح
العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان
اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا با
عتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من
قوله تعالى كانتا اي من ترث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب

اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق
الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون
للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص
لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية و ايضا يعلم ذلك بطريق
الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ
الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما
كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله
تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك و اما الحجب فلانه
مبني على الارث اذ الاحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على
ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن
عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
فليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا اقدر ان استطيع ان
اخالفهم فيما رأوا او توارثه الناس و اما الوصية فلانها ملحقة بالميراث
من ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
وان كان اثبات الملك في الوصية مشروطا بقبول الموصى اليه لها و الى
هذا الجواب اشار بقوله و لا نزاع في الارث و الوصية لما عرفت من
ان اقل الجمع فيهما اثنان بمعنى ان للاثنين فيهما حكم الجمع و اما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض او تشبيه الواحد تعظيما بالكثير في العظم و الخطر كما
يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى و انا له لحافظون مع

والوارث بالقوة كالاختين مع الاب لا يرثان ومع ذلك تحجبان الام من الثلث الى السدس منه

مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة و انما كثر مثل هذا المجاز
اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند
الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما و انفسهما و رؤسهما و نحو ذلك احترازا
عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع
الاثنان و الى هذا الجواب اشار بقوله و قوله فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر
الجمع للواحد و قد يجاب بان المراد بالقلوب الميول و الدواعي المختلفة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين و اما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او
في حكم الاصطفاف خلف الامام و تقدم عليهما او في اباحة السفر لهما او ار
تفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء
على غلبة الكفار او في انعقاد الجماعة بهما و ادراك فضيلة الجماعة
يعني ان اقل ما يصادف به الرجل ثواب جماعة اثنان امام و مقتد
وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات
والى هذا الجواب اشار بقوله و الحديث محمول على المواريث او على
سنة تقدم الامام او على اجتماع الحم لرفقة بعد قوة الاسلام على
ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع
في ج م ع و ما يشتق منه اي من ج م ع لانه في اللغة ضم شيء الى شيء
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف و انما النزاع في صيغ الجمع وضمايره
ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال و مسلمين و ضربوا
واضربوا لا لفظ ج م ع و لا في نحو فعلنا و لا في صغت قلوبكما فانه وفاق

حاصله ان النزاع ليس في لفظ الجمع المشتق من ج م ع بل في الصيغ و الابنية والضماير التي وضعت للدلالة عليه نحو هم رجال فعلوا واقل ما يطلق عليه هذه الالفاظ وما في معناه من الاسماء ثلثة لا اثنان منه

فعلى هذا لا حاجة الي قوليه لا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين
التثنية والجمع لان المثنى جمع جوابا عن مثل فعلنا لانه ومع ذلك
يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون
اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المص لانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين
والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة
وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك اي
من القول بالاشتراك اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة المص ما قيل
ان مثل بالاشتراك اللفظي معا فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون
التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس متكلم
بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد
فانه يتقوي بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا
المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة
بينهما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها
وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات فيصح تخصيص الجمع
تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة اى يصح تخصيص الجمع مثل الرجال
والنساء وما في معناه كالرهط والقوم الي الثلثة بناء على انها اقل
الجمع لان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما

وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته لما صرح به ائمة اللغة منهم

انما يرفع العموم فلا بد ان يبقي مدلول الصيغة واقله ثلثة فيجوز
تخصيصه الي الثلثه بناء على انها اقله فالتخصيص الي ما دونها يخرج
اللفظ عن الدلالة علي الجمع فيصير رفعا للدلالة علي الجمع
عنه بعد ثبوتها فيه والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد
الحقيقي كالرجل وما في معناه عطف على المفرد كالجمع الذي يراد به الوا
حد مثل النساء في قوله نحو لا اتزوج النساء الي الواحد اي يصح تخصيص
المفرد حقيقة كان او معناه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الد
لالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد ومبنى التخصيص مطلقا
الاستغراق غير انه في نحو لا اتزوج النساء هو الاستغراق الحاصل
من وقوع الاسم في سياق النفي لانه للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع
الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معني العموم والاستغراق
في النفي واما الاستغراق الحاصل باللام في ذلك الاسم فهو متعذر جدا
فلذا حمل علي المفرد ههنا والمراد بهذا التخصيص هو قصر العام علي
بعض متناوله بالمستقل وبصحته هي الصحة لغة ووضعا لا
عادة وعقلا والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه
كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيئ واحدا كان او
الكثير وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء
فروعى المعنيان فبرعاية معنى انضمام علامة الجماعة اليه يصح
تخصيصه الي الثلثة وبرعاية كونه مفردا يصح تخصيصه الى الواحد
وحاصل هذا القيل وتفسيره انه يصح اطلاقه على الواحد والكثير
وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلثة

او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء وحاصله
انه انما يصح اطلاقه على الاكثر لا الواحد ومقصود المص انه ليس للجمع
كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصه الى الواحد ومنها اي ومن
الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا استدل على عمومه
بالمعقول والاجماع والاستعمال الاول قوله لان المعرف ليس هو الما
هية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل تقريره
ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل
خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل
فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن بعينها في
الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي
خسر والالف واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز
والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد الخا
رجي واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث
يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد
الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات والعهد
الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون
الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل
اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم
الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل

٤٨

قليل والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو
المفهوم من اطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية
قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي لان الجمع
لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي هي وان كان يحمل عليها بطريق المجاز
على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن القصد الى بعض الافراد لعدم العهد
فتعين الاستغراق فيكون الجمع المعرف باللام من الفاظ العموم جدا والثاني
قوله ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش تقريره انه لما
وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة
من قريش ولم ينكره احد فصار اجماعا على ان الجمع المعرف باللام من الفاظ
العموم والثالث قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون
خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت
زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت
هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه
الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن
صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اي اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع
الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك
لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى و
غيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الد
خول تحت الحكم فلا بد من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا

للمستثنى ستمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد لو زيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه
كما في الصور المذكورة والمراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو الرجل مثلا في مثل جاءني
الرجال الا زيدا فلا يرد ان المستثنى ههنا ليس من الافراد بناء على ان افراد الجمع جموع لا آحاد
قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اى الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية
وهذا ما ذكره ائمة اللغة في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان
ليس القصد الى عهد او استغراق حتى لو حلف ان لا اتزوج النساء او يحنث بالواحدة وكذا لو حلف
ان لا اشترى العبيد ولا اكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة في الواحد كما
ان الجمع حقيقة في الثلثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم صلوات الله على نبينا
وعليه كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة الافراد والواحد هو المتيقن فيحمل
عند الاطلاق وعدم الاستغراق ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لما ذكر ومعناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى فقير واحد لان الاستغراق ليس
بمستقيم اذ يصير المعنى كل صدقة لكل فقير وهو لا يتصور ولو اوصى بثلثه لزيد وللفقراء
نصف بينه وبينهم ثم استدل على كون الجمع المعرف باللام مجازا على الجنس بالمنقول والمعقول
الاول ما اشار اليه بقوله لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد والثاني
ما اشار اليه بقوله ولانه لما لم يكن هنا معهود وليس للاستغراق
لعدم الفائدة لان قوله لا اتزوج النساء يمين واليمين للمنع فكما ان
تزوج جميع نساء العالم محال فكذلك ان منعه لغو وقوله تعالى انما
الصدقات للفقراء لبيان مصرف الزكوات فكما ان جمع جميع فقراء الدنيا
محال فكذلك ان صرف الزكوة الى جميع فقراء الدنيا محال وكذلك في

في صورة الوصية كل من الجمع والصرف فيه محال فلا يكون الاستغراق مرادا لعدم
الفائدة فيه جدا في شئ من هذه الصور اصلا يجب حمله على تعريف الجنس
مجازا قطعا فيبقي الجمعية فيه من وجه اي فاذا حمل علي تعريف الجنس
يبقي الجمعية فيه من وجه المعنى لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى
انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثر جزء مفهومه وان
بطلت فيه من وجه اللفظ حيث يحمل على الواحد وهذا معنى قول فخر
الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه
وان بطل من وجه حيث يصح الحمل على الواحد فيكون حرف اللام معمولا
لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى
الجمعية باقيا من وجه لدلالة الجنس على الكثرة تضمنا بخلاف ما لو لم يحمل
على تعريف الجنس وبقي معنى الجمعية على ما كان فانه يبطل حرف اللام بالكلية
حيث لا عهد ولا استغراق ولا جنس هنا واليه اشار بقوله ولو لم يحمل
اى على تعريف الجنس يبطل اللام اصلا اى بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال معنى الجمعية من وجه اولى من عدم حمله عليه وابقاء معناها على
ما كان من غير ابطال اصلا لان العمل بحرف اللام مع ابقاء معناها من وجه
اولى من ابطاله اصلا مع ابقاء معناها بالكلية وبالجملة ان في ابقاء معناها
على ما كان ابطالا له بالكلية وفي العمل به ابطالا لمعناها من وجه والاول
بطال من وجه اولى من الابطال من كل وجه قال فخر الاسلام ان مثل لا اتزوج
النساء ولا اشتري العبيد يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار
مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه يعنى بعد دخول حرف اللام عليه
جمعا لغا حرف العهد اى التعريف اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام

لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى فعلم من
هذه الابحاث ان ما قال مشايخنا من ان الجمع المعرف باللام مجازا عن الجنس
مقيدا بصورة عدم امكان الحمل على العهد والاستغراق لانه لا شك ان
حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ
للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على
العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل
على الجنس اما الاول فلان ثلثة معهودة بكونها اقل عدد يقع الجمع مميزا له
ولا وجه لالزام الاكثر اذ ليس المقام مقام احتياط مع حصول التراضي من
الطرفين بها اما من طرف الرجل فلانه رضي باقل ما يفهم من الدراهم التي هي
في يدها لامكان ان يكون ما في يدها اقلها واما من طرف المرأة فظاهر واما
الثاني فلان العشرة معهودة بكونها اعلى عدد يقع الجمع مميزا له وانما
لم يحمل على الثلثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام احتياط او لان الا
سبوع والسنة معهودان بكونهما اعلى ما يعبر عنه باسم الايام واسم الشهور
لان العادة ان يذكر الايام الي الاسبوع والشهور الى السنة فاذا تجاوزعنها
يقال مثلا اسبوع ويوم وسنة وشهر ولهذا اي لما ذكر من انه اذا امكن الا
ستغراق لا يحمل على الجنس قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفي الشمول
ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار
ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لانه خلاف
المذهب والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة

لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء متوقفه على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا
يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون الموقوف على
صحة الاستثناء العلم بالعموم لا نفس العموم فلا يلزم الدور في الاستد
لال على العلم بالعموم بصحة الاستثناء فيكون استدلالا بالاستعمال
والاجماع واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنا انتظام جمع
من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق والاكثر على
انه غير عام لان رجالا في المجموع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع
كما يصح اطلاق رجل على كل واحد على سبيل البدل وعند البعض عام اي
انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والجواب انا لا نسلم انه استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه اذ المستثني في الكلام الموجب
يجب ان يكون منصوبا كما قرر في النحو والي هذا الجواب اشار بقوله
والنحويون حملوا الا في الصفة على غير كما حملوا غيرا في الاستثناء
على الا والا ههنا ليست في الاستثناء بل في الصفة فهي صفة بمعني غير
الله دون استثناء ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت
الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم
كذا ذكره المحققون اي جعلوا مثل اكلت الخبز وشربت الماء للعهد

الذهني وسموه معهودا ذهنيا والمصنف جعله لتعريف الماهية وسماه كذلك
كما ستعرفه بعد ولا يخفي ما فيه من التشويش جدا فاذا تقرر هذا فالمفرد
المعرف باللام اذا لم يكن للمعهود فهو للعموم والاستغراق كقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة مثل بالمثالين
تنبيها على ان المراد باللام ههنا اعم من حروف التعريف واسم الموصول مع
ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم وهو الاستثناء فانه
دليل على ذلك الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية فانه ليس
عندها للاستغراق بل لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء
وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما سبق ان الاصل في اللام العهد
ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ثم العهد الذهني على ما ذكره المحققون
وعلى ما ذكره المصنف العهد الذهني مقدم على الاستغراق ومنها النكرة
في موضع النفي اي النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب
عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد واستدل على عموم تلك النكرة بالنص والاجماع والى الاول
اشار بقوله لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير و
تبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو بهذا
المعنى ايجاب جزئي ورد في جواب ما انزل الله على بشر من شيء اي في الزام
اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل
الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب
الجزئي اذ الايجاب الجزئي مثلا انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها
على بعضهم والى الثاني اشار بقوله ولكلمة التوحيد فان قولنا لا اله الا الله

كونه ايجابا جزئيا انما هو
باعتبار ان تعلق الحكم
بفرد معين من الشيء تعلق
ببعض افراده ضرورة
منه

الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما
كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الي هذا التقرير
قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة
الاستثناء والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف
النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين
للمنع هنا يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق
لليمين على التحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا و
ان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك
والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب
الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي فشرط البر
ان لا يضرب احدا من الرجال والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي
فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فشرط البر
ضرب احد من الرجال فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة في موضع النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا والصفة
العامة هي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم فان العلم ليس مما يختص واحدا من
الرجال بل يعم جميع الرجال بخلاف نحو لا اجالس الا رجلا يدخل داري
وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل
على عمومها بوجهين الاول الاستعمال والثاني كون تعليق الحكم بالوصف
المشتق مشعرا بعلية المأخذ لذلك الحكم والي الاول اشار بقوله لقوله تعالى

ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذي
للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تع
ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين في قوله تعا ولا
تنكحوا المشركين حتي يؤمنوا وهذا الحكم عام لما ذكر من ان الجمع المعرف باللام
عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم والا فلا يصح
التعليل والى الثاني اشار بقوله ولان النسبة الى المشتق اى تعليق الحكم بالوصف
المشتق واضافته اليه سواء ذكر موصوفه او لم يذكر تدل على علية المأخذ اي
يشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فكذا النسبة الى الموصوف
بالمشتق اي بذلك الوصف المشتق تدل على علية مأخذ الاشتقاق وتشعر بها
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم اى الحكم لعموم العلة
اي لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعموم علته عمومه
ويدل على هذا الاصل اي ان النكرة الموصوفة بصفة عامة انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا يحنث بمجالسة رجلين لان المستثنى رجل واحد والرجلان ليس رجلا
واحدا ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر لعموم الر
جل العالم وقال شمس الائمة رحمه الله في بيان الحنث بمجالسة رجلين في
الاول وعدم الحنث بمجالسة عالمين واكثر في الثاني ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
كالاستثنا باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة
النوع فيتحقق ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى
الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجا
لسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد
الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة كالحكم

والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل
ما يوجد فيه الوصف لان عموم كل من العلة والمعلول يقتضي عموم
الاخر فيكون لا اجالس الا رجلا عالما معناه الا جنس العالم فلا يحنث
بمجالسة عالمين واكثر والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد
في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الي الجنس دون الفرد
ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما
ويحصل البر بمجالسة واحد والحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم
بحسب اقتضاء المقام الا انه اي العموم قد يكثر في النكرة الموصوفة بو
صف عام فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو
خاص من وجه اى بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام
من وجه اى بالنسبة الى الافراد الموجود فيها ذلك القيد فلا يكون المراد
من الخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور كالعدد اولو
احد كزيد بل الاضافي اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ
آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه
وهذا كما قالوا في قوله تعا والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما
بالنسبة الى الاخر خاص من وجه فلا يرد ان يقال انه قد صرح بان
اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين لان هذا انما هو عند
ارادة الخاص الحقيقي دون الاضافي وذلك انما هو عند ارادة الخاص
الاضافي دون الحقيقي فلا منافاة بينهما جدا والنكرة في غير هذه المواضع
اى في غير مواضع العموم مطلقا سواء كانت مواضع النفي والشرط المثبت
والوصف بصفة عامة او غيرها على ان تكون الاشارة الى المطلق في ضمن

المقيد لا الى المقيد خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم
لكنها تكون مطلقة اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد كالوحدة
او الكثرة اذا كانت فى الانشاء وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه
انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت ويثبت بها واحد مجهول
اى واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع اذا كانت
في الاخبار نحو رايت رجلا وجعل الواحد المجهول مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة اعنى ان الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة في الا
خبار انما هو باعتبار قيد الوحدة في تلك النكرة لا في ذلك المطلق فاذا اعيدت
نكرة تفريع على ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص وارداف لهم ما اشتهر
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت اى الثانية غير الاولى واذا اعيدت معرفة
كانت عينها اى كانت الثانية عين الاولى حملا لها على المعهود لان الاصل
في اللام وكذا فى الاضافة العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها اذا
اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول
فالاقسام اربعة لان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقدير
ين اما ان يعاد نكرة او معرفة فالمعتبر في حكم الاعادة واثرها من العينية
والغيرية تنكير الثاني وتعريفه وبتنكيره يثبت الغيرية وبتعريفه يثبت
العينية لكن هذا انما هو الاصل عند التقييد واشتمال المقام على القرائن
بخلاف ما عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن فانه قد يعاد النكرة نكرة
مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا

وقالوا لولا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد
ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة وقد يعاد النكرة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان يقولوا انما
انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم
اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا
ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه قول الحماسي • صفحنا عن
بني ذهل وقلنا القوم اخوان • عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا •
قال ابن عباس رضي الله عنهما وقوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن
يغلب عسر يسرين نقل عنه وابن مسعود رضي الله عنهما روي عن النبي
صلي الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو
يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذلك ان تنكير يسر للتفخيم و
وتعريف العسر للعهد اى العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه
كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر الثاني فانه عين
الاول وقال فخر الاسلام بناء على عدم ثبوت صحة هذا النقل عنه فيه
نظر اى في كون اليسر الثاني مغايرا للاول نظر ووجهه جهوه بان الجملة
الثانية ههنا تاكيد للاولى تقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها
تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد
كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه بقوله والاصح
ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان

الصفح الاعراض

اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس
يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا
بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين
بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب لانه
اذا بين سببا واحدا يكون الواجب وحدا فعند ابي حنيفة رحمه الله
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية
وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الا
ول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما
لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد
الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا
على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في
حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين
لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند
شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا بقي صورتان احديهما ان
يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد
بما في هذا الصك ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت
معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس
اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون
اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت
نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول وهاتان الصورتان مثال لاعادة النكرة

النكرة معرفة وبالعكس كما ان قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والصورتين الاوليين على مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الثانية مثال
لاعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة وقد ذكرت الاقسام الاربعة للاعادة
بامثلتها تدبر ولا تغفل ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار
اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم بعموم الصفة
كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما
عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد بهم يصلح لكل واحد من الآ
حاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا
وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن الـ
العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتداء واحسن عملا
خبره فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على التر
تيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا
لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق
ان الفعل في الاول عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثاني خاص
لانه مسند الى خاص وضمير الخطاب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول
ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في كل فعل
قالوا في وجه الفرق بينهما لان في الاول وصفه بالضرب وهو عام فصار عاما
به وفي الثاني قطع الوصف عنه لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا
الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد

بالوصف النعت النحوي فلا يثبت في شئ من الكلامين اذ الجملة صلة او
شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى فاى موصوف فيهما لان في الاول وصفه بالضاربية للمخاطب
وفي الثاني وصفه بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع
عن الوصف تحكم جدا وهنا فرق آخر تفرد به المصنف كما اشار اليه في التوضيح
صريحا وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول لما كان عتقه اي
عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه منفرد فحينئذ لا يبطل الواحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل
واحد وليس البعض اولى من البعض لبطل اى الكلام بالكلية وفي الثاني يثبت
الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف
الاول وحاصل هذا الفرق ان ايا الواحد منكر ففي الاول ان لم يعتق
يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى
الواحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير
فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الثاني يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير
الفاعل في الاول لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول نحو ايما
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير للاول في عدم امكان تخيير الفاعل
بناء على ان لا يكون للدباغة المتعلقة بها الطهارة فاعل معين
ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير للثاني في امكان تخيير الفاعل بناء

بناء على ان يكون للاكل فاعل معين وهو المخاطب فالنظيران الاولان
للعموم والثانيان للخصوص لان امثالهما للتخيير عنها فلا يتمكن الفاعل
من الكل لكونه منهيا عن الجمع بل من البعض على التخيير لكونه مأمورا
بالافراد اى بافراد البعض في الاختيار والفعل عن غيره ومنها من فهو
يقع خاصا اى قد يكون للخصوص واردة البعض اذا كان موصولا او
موصوفا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين وجمع الضمير وافراده نظرا
الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع
من المسميات وقد يكون للعموم وشمول ذوي العقول كما سيذكر
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط او للاستفهام نحو من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن لان معني من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في
الدار زيد في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعلل في امثال
الصورتين الي لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فان قال
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم
ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا هو آخرهم
ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من للتبعيض
اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز اى لان استعمال من في
التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه

مالم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي
عتقه فهو بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله
فاءذن لمن شئت منهم وقوله تع ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله
واستغفر لهم الله وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح
العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي و
بين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان
دون التبعيض بخلاف الثاني وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف على
على ما صرح به في التوضيح وهو ما اشار اليه بقوله ولانه اي التبعيض
متيقن فوجب رعايت العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا
مراعي لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
بهذا الاعتبار بعض اى ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
اى تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعيض
وتقدير البيان ضرورة وجود البعض في ضمن الكل مع ارادة الكل محتمله
فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك
ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم مَنْ وتبعيض مِنْ بان يعتق
كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا
ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه
ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا

بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر
باطن لا اطلاع عليه لانها قايمة بالنفس وذكرها على الترتيب لا يجعل
دليلا على اصل تعلقها كذلك هنا والظاهر من اعتاق الكل تعلق
المشية بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبعيض
ولذا يعتق الكل في الاول والبعض في الثاني لئلا يسقط معنى التبعيض
اصلا بل يوجد مطلقا ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ايمة
اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم وقد يستعار لمن
اى للعقلاء كما يستعار من لما اي لغير العقلاء مثل قوله تع ومنهم
من يمشي على بطنه والى الاول اشار بقوله فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا
وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو
ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه
قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء
بعض الثلث ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه ليس
المراد باحكامهما انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تع وخلق كل شيء
وقوله اوتيت اي بلقيس من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف ساير ادوات
العموم على ما سبق في المعرف باللام فان باقي الادوات يقع خاصا بان يقال
الناس او من او ما مثلا والمراد واحد فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فللمجموع يعني ان اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم

افرادها وان اضيف الى المعرفة فهو لعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا
الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
قال وعمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره يعني
اذا اضيف الى النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا يستحق كل واحد من العشرة الداخلين معا نفلا تاما اذ في كل فرد
منهم قطع النظر عن غيره فكل اي كل واحد منهم اول بالنسبة الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن لا الى المتخلف الذي لا يقدر دخوله اصلا اذ الدا
خل اولا انما يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا و
انما قال معا احترازا عن التعاقب لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول
خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الا
ول السابق الغير المسبوق بخلاف من دخل يعني لو قال من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لان عموم
من ليس على سبيل الانفراد بل على سبيل الشمول كعموم الجنس وهو ان
يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق في اول الفصل
فاذا قيد بالاولية تعين ان المراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد السابق
وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع ولا واحد منهم نفلا اذ لم
يتحقق ههنا فرد دخل اولا بل انما تحقق جمع دخل اولا وهو غير المراد كما
وهنا فرق آخر قد تفرد به المصنف ايضا وهو ان من دخل اولا عام
على سبيل البدل والاول عبارة عن الفرد السابق الغير المسبوق وههنا
اي في من دخل هذا الحصن اولا فله كذا يمكن حمله عليه وهو معناه
الحقيقي فاذا اضاف الكل اليه وقال كل من دخل هذا الحصن اولا فله

فله كذا اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فلا يمكن
حمله على معناه الحقيقي اعني على الفرد السابق الغير المسبوق اي
السابق على جميع ما عداه لانتفاء التعدد فيه فيحمل على معناه المجازي
اعني على السابق بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد فتح الحصن لثبوت
التعدد فيه حيث يراد به ما فوق الواحد دون الواحد وحاصل هذا
الفرق ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد
فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا
سواء كان ذلك السابق مسبوقا بالغير ام لا وسواء كان ذلك الغير جميع ما عداه
او بعضه ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا
يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان
كل لعموم الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا
فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وهو خلاف المقصود فاذا كان من نكرة
موصوفة يكون كل لعموم الافراد على سبيل الانفراد بمعنى كل رجل دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فيكون لكل من العشرة الداخلين معا نفل تام
في صورة كل من دخل ولا يكون لواحد منهم ولا لمجموعهم شيء في صورة
من دخل اما الاول فلتحقق التعدد في الاول هناك واما الثاني فلانتفائه
فيه هنالك والتعدد محتمل في الاول دون الثاني ولهذا يعمل به في الصورة
الاولى عند تحققه ولا يعمل به في الثانية عند تحققه وجميع عمومه
على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير اي
الجمع هنا مستعارا للكل اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول

فيتعدد الاول صح

المراد بالعموم الآخر هنا العموم على سبيل الشمول وهو غير مشروط بالاجتماع ولا بالانفراد بخلاف العموم على سبيل البدل فانه مشروط بالانفراد وبخلاف العموم على سبيل المجموع فانه مشروط بالاجتماع منه

الحصر بقيد الاولوية لبه اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع
اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل
واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان
الداخل واحدا فقط فله نفل تام في الصور الثلث اما في من دخل وكل من
دخل فظاهر لان الواحد معنى من وهو بعض افراد معنى كل واما في جميع من
دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اي في دخوله وحده اقوى وان كان
الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد
نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل
لان لفظ كل للاحاطة والعموم على سبيل الانفراد كما مر وجميع للاحاطة
والعموم على سبيل الاجتماع على ما مر فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
في صورة الجميع لكون احاطة عمومه على صفة الاجتماع بخلاف ما في صورة
الكل فان العشرة ليست كشخص واحد سابق بالدخول هنا بل كل واحد
في نفسه شخص واحد سابق بالدخول لكون استيعاب عمومه على صفة
الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث
اما في من وكل فظاهر لما مر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام
الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو
بالنفل اخرى كذا ذكره فخر الاسلام في تعليل استحقاق الاول النفل
في صورة الجميع واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع وحقيقته ولو دخلوا فرادى
استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم

بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل
واحد فقط يحمل على المجاز ورده اي هذا الجواب صاحب الكشف والمصنف
على ما قرره في التوضيح بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو
بالنظر الى الارادة اي ارادة المتكلم دون الوقوع وههنا اي في الكلام بناء على ما ذكر في الجواب
قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا
بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد نفلا ولو اريد مجازه لم يستحق
الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع
هذا الاشكال اورد المصنف في التوضيح كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس
في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع وهي
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع
والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من
دخل اولا حتى يستحق كل واحد نفلا تاما عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى المجازي بعض معنى كل من
دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة
كان لكل واحد من احادها نفل تام فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض
معنى كل من دخل اولا ولعدم ارادة معناه الحقيقي اي اعتبار صفة الاجتماع
يستحق الواحد النفل التام لانتفاء توقف استحقاق النفل على تلك الصفة
ولانتفاء كونه مستعارا لاستحقاق كل واحد نفلا تاما عند الاجتماع
يكون لمجموع الداخلين معا نفل واحد فان دخل منفردا او مجتمعا استحق النفل

فالاستحقاق مجتمعا ليس لكون المعنى الحقيقي بل لكونه داخلا تحت عموم
المجاز فيكون ثبوته باعتبار كونه معنى مجازيا لا معنى حقيقيا فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه ممتنع بل في الوقوع لكن بطريق عموم
المجاز وهو ممكن وهذا بحث في غاية التدقيق ومما يجب التنبه له ان اولا
ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول
اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك مسئلة حكاية الفعل
لا تعم تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصل الشافعية انه اذا حكى الصحابي
فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه
لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم
الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الفعل المحكي عنه
واقع على صفة معينة والاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما
هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف
مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة حيث قال
نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع
الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح من المذ
هبين هو الثاني وهو انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة
وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو
ذلك والى هذا اشار بقوله فيكون هذا اي الفعل المحكي عنه بالنظر الى ظاهر
اللفظ المحكي به في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض

البعض الآخر بالقياس كالصلوة في الكعبة فانه لما ثبت جواز النفل بفعله
عليه السلام يثبت جواز الفرض قياسا لثبوت التساوي بين الفرض والنفل
في امر الاستقبال حالة الاختيار خلافا للشافعي رحمه الله في جواز
الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه
السلام على النفل ولا يقاس عليه الفرض ونحن نقول حمل فعله عليه السلام
على النفل لا يمنع ان يقاس عليه الفرض كما عرفت وجهه واما نحو قضى بالشفعة
للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان
الجار عام هذا رد لتمثيلهم لحكاية الفعل بمثل قضى بالشفعة للجار بانه
ليس من قبيل حكاية الفعل حتى لا يعم بل من قبيل الحديث بمعناه فيعم
فلا يتجه ان يقال حكاية الفعل لو لم تعم لا يدل ما روي انه عليه السلام
قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي يكون شريكا فانه
حكاية عن قوله عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولا يخفى انه عام ولو
سلم انه من قبيل حكاية الفعل لكن لفظ الجار عام لان اللام للاستغراق
لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ
الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال
او الحادثة اما ان لا يكون مستقلا اي كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال
او الحادثة او يكون كذلك وحينئذ اي حينئذ يكون مستقلا اي كلاما
مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة اما ان خرج مخرج الجواب
قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب فانحصر اقسام اللفظ الوارد بعد السؤال
او الحادثة المتعلق باحدهما في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون

الجواب ح

اللفظ ابتداء كلام قطعا مثلا الا القسم الاول وهو غير المستقل نحو اليس لي
عليك كذا فتقول بلي او كان لي عليك كذا فتقول نعم اذ كل من نعم و بلي
ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة فان نعم مقررة لما
سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى مختصة بايجاب النفي
السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع
هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب
والنفي استفهاما وخبرا ومثال القسم الثاني وهو المستقل الذي هو جواب
قطعا نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم ومثال القسم الثالث وهو المستقل
الذي الظاهر انه جواب نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير
زيادة ومثال القسم الرابع وهو المستقل الذي الظاهر انه ابتداء كلام
نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول يحمل
على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يجعل كلامه مبتدأ
حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه
او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء الحال المبطنة وحمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال ولو قال عنيت الجواب صدق
ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
تخفيفا عليه وعند الشافعي يحمل على الجواب اعتبارا لخصوص السبب
وانما يحمل على الابتداء عندنا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي
عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه اشتهر من الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في الحوادث واسباب خاصة من غير
قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك
كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن
امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه
السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا
للسؤال عن بئر بضاعة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما
اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة
محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع
بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة
في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل ما اشار اليه بقوله فاذا وردا اي ١٠ المطلق
والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف الحكم لم يحمل
المطلق على المقيد بل اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
اطعم رجلا واكس رجلا عاريا الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة
كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون احد الحكمين فيه
موجبا لتقييد الآخر بالواسطة نحو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاق الكافرة ضرورة ان ايجاب الاعتاق
يلزمه ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار اي قوله لا

لا تملكني رقبة كافرة بمنزلة قوله لا تعتق عني رقبة كافرة بناء على هذا الاستلزام
وهذا اي قوله لا تملكني رقبة كافرة اعني نفي تمليك الرقبة الكافرة اوجب بالواسطة
استلزامه نفي اعتاقها الموجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة بالذات
تقييد بها فيحمل المطلق فى مثل هذا الموضع على المقيد و المثنى كما هو الظاهر
ولا مقتضى للعدول هو حمل المطلق على المقيد في صورة ايجاب احد الحكمين تقييد
الآخر بالواسطة وتعميمه الى حمله عليه في صورة الايجاب بالذات نحو اعتق
عني رقبة ولا تعتق عني رقبة كافرة تعسف يأباه سوق كلام التوضيح فالاولى
ان يجعل هذا المثال من قبيل ما اتحد فيه الحكم و اتحد الحادثة والاطلاق
والتقييد داخلان على الحكم والحكم مسبب وقد صرح المص بان الحمل فيه
واجب ايضا كما سيجئ فان قلت احد الحكمين في المثال الاول مثبت وهو ايجاب
اعتاق الرقبة و الآخر منفي وهو نفي اعتاق الرقبة الكافرة فقد اختلف
الحكم فيه فكيف يجعل المثال المذكور من ذلك القبيل قلت لعله اعتبر ان الحكم
فيهما الاعتاق اذ لا معنى لقوله لا تعتق عني رقبة كافرة بعد قوله اعتق عني رقبة
الا اعتق عني رقبة مؤمنة فاذا كان معناه هذا فلا شك ان الحكم متحد وجعل
المثال منه صحيح هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد اى الحكم فاما ان تختلف الحادثة
او اتحدت فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل اى المطلق
على المقيد عندنا عند الشافعي يحمل اى المطلق على المقيد سواء اقتضى القياس
حمله عليه او لا و بعضهم اى بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه
ان اقتضى القياس حمله عليه و ان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فاما
ان يدخل النص المطلق و المقيد على السبب او على فان دخلا على السبب نحو ادوا
عن كل حر وعبد و ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان النص الاول يدل على ان

٦١

ان الراس المطلق سبب لوجوب الصاع فى صدقة الفطر و الثاني يدل على ان الراس
المقيد بالاسلام سبب له لم يحمل اى المطلق على المقيد ايضا عندنا بل يجب
العمل بكل منهما لجواز ان يكون لشيئ اسباب متعددة اذ لا تنافي في الاسباب
فكما يجوز ان يكون المقيد سببا فيعمل بالمطلق ايضا ولا يحمل خلافا له اي المطلق
للشافعي رحمه الله هذا متعلق بقوله لم يحمل عندنا كما اثرنا وان دخلا
اى المطلق و المقيد على الحكم فيما اذا كانت الحادثة متحدة ايضا نحو قراءة
العامة فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام
متتابعات فان الحكم فى قراءة العامة وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد با
لتتابع وفى قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات
يحمل اى المطلق على المقيد بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان
المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به و المقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفته المامور به وهذا المثال للحمل بالاتفاق عند دخول
الاطلاق و التقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة و الحكم ايضا مثال له عندنا
لان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة لا متواترة وعند الشافعي
لا يعمل بالقراءة المشهورة فلا يكون مثالا له عنده اذ لا يحمل المطلق
على المقيد هنا فيكون مثالا مختلفا فيه وان كان الحمل المذكور متفقا عليه
و مثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين
و روي شهرين متتابعين و فيه اى في المثال المذكور المختلف فيه اشارة
الى الجواب من قبل الشافعية عن قولنا انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين
على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل و الظاهر اعني انهم يقولون لنا
انكم شرطتم التتابع فى الصوم كما شرطنا الايمان في كفارة اليمين و الجواب منا

عن جوابهم انا انما حملنا المطلق وهو قراءة العامة على مقيد وارد في هذه
الحادثة لا في حادثة اخرى وهو قراءة ابن مسعود لان قراءته مشهورة
بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء
شهر رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير
مشهورة كما سبق الاشارة هذا اي المذكورة من الحمل عند دخول الاطلاق
والتقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة بالاتفاق وعدم الحمل عند دخو
لهما على السبب في هذه الصورة وعند اختلاف الحادثة عندنا والحمل عند
الشافعي ايضا اعني الاتفاق في الحمل في صورة والاختلاف فيه في صورتين
اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة
لم يحمل اي المطلق على المقيد اتفاقا لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا فلا
يعتق اصلا له اي للشافعي في حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف
الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب ان المطلق ساكت عن
ذكر القيد والمقيد ناطق به فكان اي المقيد الناطق اولى بالعمل من المطلق
الساكت لان النطق وجود والسكوت عدم فالوجود اولى من العدم فيحمل المطلق
على المقيد فيعمل بالمقيد مطلقا سواء كان عند اختلاف الحادثة او
جريان الاطلاق والتقييد في السبب او في الحكم في صورة اتحاد الحادثة
في جوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخل الاطلاق
والتقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة وههنا اي فيما اختلف الحادثة او
دخلا على السبب لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال
اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اوجبت

اوجبت رقبة كيف كانت وفي صدقة الفطر اوجبت عن كل حر مسلم صاعا
واوجبت عن كل عبد كيف كان صاعا لم يكن الكلامان متعارضين فلا يصح
الحمل حينئذ لعدم الموجب اصلا ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة مثلا فانها جنس واحد
هذا دليل على المذهب الآخر وهو الحمل ان اقتضى القياس يعني ان التقييد
بالوصف كالتخصيص بالشرط وكما ان التخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم
عما عداه عنده كذلك ان التقييد بالوصف يوجب نفي الحكم عما عداه عنده
وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي
في المنصوص ككفارة القتل مثلا وفي نظيره ككفارة اليمين بطريق القياس
والحاصل ان المنصوص هو المقيد نحو فتحرير رقبة مؤمنة وقيد المؤمنة
فيه يوجب نفي تحرير رقبة كافرة فيه فيوجب نفيه في نظير المنصوص
ايضا وهو المطلق اعني او تحرير رقبة قياسا على المنصوص ولنا قوله تعالى
لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ
والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال
والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ و
المساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن
القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى لان ايجاب
البحث عنه ذلك من ايجاب التقييد اياه على ان المفهوم من الآية
ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقال
ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه

على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه بل يترك
على اطلاقه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في
الربائب اعلم انهم اختلفوا في قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فذهبت
الحنفية الى انها متعلقة بالربائب فقط اي دون قوله تعالى وامهات نسائكم
حتى يكون الدخول شرط التحريمهن فقط وقد قال عمر رضي الله عنه المرأة
اي ام الزوجة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خال تحريمها عن قيد الدخول
الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعد عمر وذهبت
الشافعية الى انها متعلقة بقوله تعالى وامهات نسائكم ايضا حتى يكون الدخول
شرط التحريمهن ايضا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان فيعمل بكل منهما في
مورده اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد
وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني اي اجزاء غير المقيد وهذا
انما يجوز عند امتناع العمل بكل منهما كما عند اتحاد الحادثة والحكم ودخو
لهما على الحكم واما عند اختلاف الحادثة او دخولهما على السبب فلا فان
العمل بكل منهما ممكن فيجري المطلق على اطلاقه ولا يحمل على المقيد جدا فهذه
الدلائل سبقت لاثبات مذهبنا وهو الحمل عند دخولهما على الحكم وعدم
الحمل عند دخولهما على السبب او اختلاف الحادثة صريحا والنفي مذهب
الشافعي وهو الحمل مطلقا التزاما وقوله والنفي في المقيس عليه بناء
على العدم الاصلي فكيف يعدى سبق لنفي مذهب بعض اصحاب
الشافعي وهو الحمل ان اقتضى القياس يعني ان حمل المطلق على المقيد
بالقياس فاسد اما الاول فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي

عي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد واليه اشار
بقوله هذا واعلم ان عدم الاجزاء في هذه الصورة اما عدم اجزاء غير تحرير
رقبة مثل الصلاة والصوم وما عداها واما عدم اجزاء تحرير رقبة كافرة
والقسم الاول عدم اصلي بالاتفاق والثاني حكم شرعي عند الشافعي وعدم
اصلي عندنا اما الاول فلان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم
عن الموصوف بغير ذلك الوصف اذ لما قال فتحرير رقبة جاز تحرير الكافرة ايضا
فلما قال مؤمنة لزم نفي تحرير الكافرة فيكون هذا النفي مدلول النص فكان حكما
شرعيا واما الثاني فلان التخصيص بالوصف اوجب تحرير المؤمنة ابتداء
وهو ساكت عن الكافرة ولا دلالة له على الكافرة اصلا لان صدر الكلام
عند وجود المغير في آخره يتوقف على الآخر وحكم الصدر انما يثبت بعد التكلم
بالمغير لئلا يلزم التناقض والثابت بالنص هو ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
لا ايجاب الرقبة ابتداء ونفي الرقبة الكافرة ثانيا فيكون الكافرة باقية على
العدم الاصلي وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
واما ثانيا فلان فيه ابطالا للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء
غير المقيد كالكافرة مثلا واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يعدى القيد
فيثبت العدم ضمنا كما لا يمكن ان يعدى العدم فيثبت عدم اجزائها قصدا
فلا يرد انا نعدي القيد الذي هو حكم شرعي لثبوته بالنص فيثبت عدم اجزاء
الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم قصدا وثبوت العدم ضمنا يجوز في القياس
لان القيد يعني قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي على اثبات
اجزاء تحرير الرقبة المؤمنة فيكون الاثبات مدلول النص فكان حكما
شرعيا والنفي في غيره اي ويدل على نفي الاجزاء في تحرير الرقبة الكافرة في هذه

العبارة تسامح والمقصود انه لما ذكر القيد فسلم ان اجزاء الرقبة الكافرة باق
على العدم الاصلي فلا يرد ان قوله القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي
في غيره صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة
فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم
اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض
مقدماته لانه لا تناقض ولا انتفاء الصحة على تقدير كون المقصود هذا
والاول يعني اجزاء الرقبة المؤمنة حاصل في المقيس يعني في كفارة اليمين
بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته اي تعدية
الاول يعني اجزاء الرقبة المؤمنة لكونها تحصيلا للحاصل وهو محال فهي اي
التعدية انما تفيد في الثاني اي في نفي اجزاء الرقبة الكافرة فقط فتعدية القيد
تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم فيثبت تعدية العدم قصدا لا
ضمنا فبطل قوله انا نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل يثبت قصدا وهو
ليس بحكم شرعي بل عدم اصلي فلا يصح القياس وان كانت اي تعدية القيد
غيرها اي غير تعدية العدم فهي اي تعدية العدم مقصودة منها اي من تعدية
القيد فايضا يبطل قوله انا نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا لان العدم يثبت قصدا
وليس بحكم شرعي بل هو عدم اصلي فلا يصح القياس اصلا لانتفاء شرطه مطلقا
فتكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة
لانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الكافرة في كفارة: لانه هو
الاجزاء الذي دل عليه النص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة في كفارة
اليمين فيكون حكما شرعيا لكونه مدلول النص وكما تاملتنا فلان شرط القياس
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال

اليمين ح

٦٤

دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز
ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لان النص المطلق
دال على ثبوت الاول وانتفاء الثاني في المقيس فينتفي شرط القياس فيلزم
انتفاء القياس لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وايضا لا يجوز
ان يثبت بالقياس وجوب القيد لان وجوب المطلق لا يراد به الا الاجزاء
مطلقا سواء كان بذلك القيد ام لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب
القيد كما يدل على ثبوت اجزاء المقيد وانتفاء عدم اجزاء غير المقيد
فكما لا يجوز ان يكون الحكم المعدى اجزاء المقيد او عدم اجزاء غير
المقيد فكذلك لا يجوز ان يكون وجوب القيد وليس للخصم ان يقول
ان المعدى هو وجوب القيد ويمنع دلالة النص المطلق على عدم
وجوب القيد بناء على ان وجوب المطلق يراد به ما هو اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره ولا دلالة له على وجوب القيد ولا عدم
وجوبه لا نسلم لا لته على وجوب تحرير المؤمنة او الكافرة لا على وجوب
القيد ولا على عدم وجوبه لان الدال على وجوبه هو النص المقيد
ولهذا ليس في تحرير الكافرة اجزاء بل لا بد من تحرير المؤمنة في كفارة
القتل جدا والى هذا الوجه الثالث اشار بقوله وكيف يقاس مع ورود
النص وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا اي يجوز
اي حمل المطلق على المقيد بالقياس كما جاز تخصيص العام به جواب عما
ذكر في المحصول من الدليل على حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله وهو ان دلالة العام على الافراد قصدية لان القصد منه الى الا
فراد دون نفس الحقيقة او حقة غير معينة محتملة لحصص كثيرة ودلالة

المطلق على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة اوالى
حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة دون الافراد والدلالة
القصدية اعنى الدلالة على الافراد على سبيل الشمول والاستغراق
لا على سبيل البدل فوق الدلالة الضمنية اعنى الدلالة عليها على سبيل
البدل لا سبيل الشمول والاستغراق فاذا جاز تخصيص العام بالقياس
مع علو دلالته على الافراد بالاتفاق فيجب حمل المطلق على المقيد
بالقياس وحاصل هذا الجواب منع لجواز تخصيص العام بالقياس مطلقا
مستندا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام
مخصوصا بقطعي وهنا اى في مسئلة حمل المطلق على المقيد يثبت القيد
ابتداء بالقياس لا انه قيد اى حمل على المقيد اولا بالنص ثم حمل عليه
بالقياس وخلافنا انما هو في حمله عليه ابتداء بالقياس لا في حمله عليه
اولا بالنص ثم بالقياس فاذا كان الخلاف في ذلك دون هذا فلا يكون حمل
المطلق على المقيد ابتداء بالقياس كتخصيص العام ثانيا بالقياس اذ
التخصيص لكونه ثانيا جايز والحمل لكونه ابتداء غير جايز وقياسه
عليه فاسد لما بينهما من الفرق واذا كان في هذه المسئلة يثبت الحمل ابتداء
بالقياس لا ثانيا به فيصير القياس مبطلا للنص في بعض محتملاته وهو
فاسد قطعا وبالجملة ان العام لا يخص اولا بالقياس عندنا وكذا
حمل المطلق ويخص ثانيا به وكذا حمله ولما ذكر الحكم الكلى وهو
عدم جواز حمل المطلق على المقيد ابتداء بالقياس تنزل الى ما اشار
اليه بقوله وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم
الكباير من المسئلة الجزئية وذكر في هذه المسئلة مانعا

المسئلة مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل اعظم الكباير فيجوز ان
يشترط في كفارته الايمان وليس الحنث في اليمين كذلك فلا يجوز ان
يشترط في كفارته الايمان فان تغليظ الكفارة بقدر غلظة الجناية
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول
وهو انتم قيدتم المطلق في هذه المسئلة يعني حيث قيدتم الرقبة بالسلامة
ومورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق فكانه
قيل من قبل الشافعية ان كان التقييد بالمؤمنة ابطالا لحكم الاطلاق
فكذا التقييد بالسلامة فان لم يكن هذا ابطالا فكذا ذاك وانما اورده
في المحصول جوابا عما قيل من قبل الحنفية ان قوله اعتق رقبة يقتضى
تمكن المامور من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة
بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز اذ القياس دون النص فاجاب
عن الاشكال بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة
وهو فائت جنس المنفعة وهذا اى ما ذكر من ان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في كونه رقبة ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم يعني الكامل في الماهية لا في الصفات كالماء المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله عليه السلام في خمس من الابل زكواة بقوله في خمس من الابل السائمة
زكواة مع انهما في السبب ومذهبكم ان المطلق لا يحمل على المقيد عند دخولهما
على السبب في صورة اتحاد الحادثة كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تع واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين فاجاب عن هذين

الاشكالين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تع ان جاءكم فاسق
بنباء فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التامل فى نفس الصيغة
اوغيرها من الادلة والامارات حتى يترجح احد معانيه او معنييه ولما كان
ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز الحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل
فيما يحصل به الترجيح اجاب عنه بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه
عقيب ذلك فقال ولا يستعمل اى المشترك فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة
لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز و
تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد
من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث
هو مجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة والجارية وغير
ذلك وفى الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت
فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات ولا يخفى ان
محل النزاع ما اذا امكن الجمع بين المعنيين فى الارادة كالامثلة المذكورة
بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز واختلف القائلون بعدم
الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف
وقيل يصح لا لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجميع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل فى اكثر من
معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا

موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له
فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين
لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون
نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا
بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع
وجوابه ان استعماله فى المجموع ح يكون استعمالا فى احد المعانى ولا نزاع
فى صحته واما مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل
لما نسياتى بيان اللزوم على ما نقل من المصنف انه لو اريد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم
ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان قيل يصلون على النبى الاية والصلواة من الله
تع رحمة ومن الملائكة استغفار يعنى تمسك المجوزون باستعمال المشترك
فى اكثر من معنى واحد بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى الاية فقالوا
ان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا فى الجواب عن تمسكهم
بهذه الاية لا اشتراك اى لم يوجد فى هذه الاية استعمال المشترك فى اكثر من معنى
واحد لان سياق الكلام اى الاية لايجاب الاقتداء اى لايجاب اقتداء المؤ
منين بالله تع وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لانه لو اختلف معنى الصلواة من الجميع وكان المراد ان الله
يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام فى غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض
على ما صدر من المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء فى مثل فلان يصلى فاقرء

القرآن فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع سواء كان معنى حقيقيا
وهو الدعاء فالمراد والله اعلم يدعوذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام
ومن لوازم هذا الدعاء الرحمة ومعنى ان الصلوة موضوعة للرحمة من الله
رحمة ان من لوازم الصلوة من الله الرحمة لا ان الصلوة موضوعة للرحمة
او معنى مجازيا وهو كارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام لكنه اي معنى
الصلوة حقيقيا كان او مجازيا مع اتحاده في نفسه مطلقا يختلف اي يتعدد
باختلاف الموصوف وتعدده كساير الصفات لا بحسب الوضع اي لا بحسب
ان الصلوة موضوعة لمعان مختلفة باوضاع مختلفة حتى يلزم الاشتراك وهذا
الاختلاف في معنى الصلوة ليس من باب الاختلاف بحسب الموصوف فلا باس
ولا تحقق للاشتراك الوضع حتى يتحقق الاشتراك بحسب الوضع ويصح
التمسك به بل من باب الاختلاف بحسب الموصوف فلا باس به ولا تحقق للاشتراك
ولا صحة للتمسك على انهم لما ذكروا اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس
دعاء فيهم ان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا بان يكون الصلوة موضوعة لمعان مختلفة باوضاع مختلفة ليلزم
الاشتراك التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى اي التقسيم الثاني
من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فا
للفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز
فان استعمل فيما وضع له وضعا لغويا او شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
فاللفظ حقيقة اي فذلك اللفظ المستعمل فيما وضع له اي وضع كان حقيقة
بالحيثية التي يكون الوضع بها فان كانت تلك الحيثية حيثية اللغة

اللغة فالحقيقة لغوية لكون الوضع لغويا وان كانت حيثية الشرع
فالحقيقة شرعية لكون الوضع شرعيا وان كانت حيثية العرف
فالحقيقة عرفية لكون الوضع عرفيا وان كانت حيثية الاصطلاح
فالحقيقة اصطلاحية لكون الوضع اصطلاحيا فالمنقول الشرعي
كالصلوة مثلا حقيقة في الدعاء من حيث اللغة وفي الاركان المعلومة
من حيث الشرع والمنقول العرفي كالدابة مثلا حقيقة فيما يدب على الارض
من حيث اللغة وفي ذات الاربع من حيث العرف والمنقول الاصطلاحي
كالفعل مثلا حقيقة فيما يصدر عن الفاعل مطلقا من حيث اللغة وفيما
يدل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة من حيث اصطلاح
النحاة وانما قال فاللفظ حقيقة فان اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس
المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة
العلماء بطريق المجاز لما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة وان
استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينهما اي بينه وبين الموضوع له فمجاز
بالحيثية التي يكون غير ما وضع له بها فان كانت تلك الحيثية حيثية
اللغة فالمجاز لغوي اي مجاز من حيثية اللغة لكون غير ما وضع له غيره
من هذه الحيثية وان كانت حيثية الشرع فالمجاز شرعي اي مجاز من حيثية
الشرع لكونه غيره من هذه الحيثية وان كانت حيثية العرف فالمجاز عرفي
اي مجاز من حيثية العرف لكونه غيره من هذه الحيثية وان كانت حيثية
الاصطلاح فالمجاز اصطلاحي اي مجاز من حيثية الاصطلاح لكونه غيره
من هذه الحيثية فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الثاني من حيث اللغة وفي
المعنى الاول من حيث الشرع والمنقول العرفي مجاز في المعنى الثاني من حيث اللغة

وفي المعنى الاول من حيث العرف والمنقول الاصطلاحي مجاز في المعنى الثاني
من حيث اللغة وفي المعنى الاول من حيث الاصطلاح فاللفظ الواحد يمكن ان
يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثيتين كالصلوة
حقيقة في الدعاء من حيث اللغة مجاز من حيث الشرع بل يمكن ان يكون
اللفظ الواحد في المعنى الواحد من حيثية واحدة كذلك اى حقيقة ومجازا
لكن باعتبارين كالدابة حقيقة في الفرس من حيث اللغة باعتبار انه من
افراد ما يدب على الارض ومجاز من هذه الحيثية باعتبار انه من افراد
ذات الاربع وان كان لا العلاقة بينهما فمرتجل اى فاللفظ مرتجل من
من ارتجل خطبة او شعرا اذا انشاءهما من غير تهيئة وروية ومناسبة
وهو حقيقة ايضا في المعنى الثاني للوضع الجديد اي لان الاستعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة بينه وبين الموضوع له دليل وضع جديد فيكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له نظرا الى الوضع الثاني فيكون حقيقة وانما جعله
من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار
ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ
بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين
ولا بد من تقييد الاستعمال بالصحيح كما عرفت احترازا عن الغلط
مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع
في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع
الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع
فان اتفق استعمال كل من اصحاب الاوضاع الاربعة ذلك اللفظ في معناه

معناه الموضوع له في الحقيقة حقيقة مطلقة كالالفاظ الغير المنقولة
حيث يستعملها كل صاحب وضع في معانيها الموضوعة لها فيكون
كل منها حقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالحيثية التي
بها كان الوضع وان كان ذلك اللفظ مجازا بحيثية اخرى كالالفاظ المنقولة
حيث يكون كل منها حقيقة بحيثية كان الوضع بها ومجازا بحيثية لم يكن
الوضع بها والمجاز ايضا قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع
له بجميع الاوضاع كاللفظ المنقول الغير المتروك معناه الاول مثل الاسد
في الرجل الشجاع مثلا فانه مستعمل في غير ما وضع له مطلقا فيكون مجازا
على الاطلاق وقد يكون مجازا مقيدا بحيثية كان معناه غير ما وضع له بها
كاللفظ المنقول المتروك معناه الاول مثل الصلوة في الاركان المعلومة مثلا
فانه مستعمل في غير ما وضع له من حيث اللغة فيكون مجازا مقيدا بتلك
الحيثية وان كان حقيقة من حيث الشرع وقد ذكرنا ان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من
جهتين بل قد يكون كذلك من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجئ فان قيل لا بد في التعريفين
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما
جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
في الموضوع له في الجملة اعنى اللغة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة اعنى اللغة وعلى الاول
ينتقض منع تعريف المجاز وجمع تعريف الحقيقة وعلى الثاني بالعكس
بل اللفظ الدابة في الفرس من حيث انه افراد ذات الاربع مجاز من جهة

اللغة مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة اعني العرف ومن حيث انه من
افراد ما يدب على الارض حقيقة من جهة اللغة مع انه مستعمل في غير ما
وضع له في الجملة اعني العرف وعلى الاول ينتقض منع تعريف المجاز وجمع
تعريف الحقيقة وعلى الثاني بالعكس اى ينقض منع تعريف الحقيقة وجمع تعريف
المجاز قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبار
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف
المشعر بالحيثية كتعليق حكم الحقيقة والمجازية بوصف الاستعمال والوضع
المشعر بالحيثية حيث قال ان استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة وان استعمل
في غيره لعلاقة بينهما فمجاز فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز
لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان
المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له بل استعماله فيه من حيث انه غير ما
وضع له وفيها من حيث انها الموضوع له فلا انتقاض اصلا وكذا استعمال لفظ الدا
بة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا عند استعماله فيه من حيث انه من افراد
ذات الاربع خاصة وهو بهذه الحيثية غير الموضوع له ضرورة ان لفظ
الدابة لم يوضع في اللغة لذات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا عند
استعماله فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس المو
ضوع له من جهة اللغة واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع
له الاول يعني في معنى مجازي غير فرد للموضوع له الاول بقرينة المقابلة
والمراد بالغلبة فيه كونه بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه

بينه وبين الموضوع له حتى يهجر الاول اى الموضوع له الاول وهو اي اللفظ
حقيقة في الاول اي الموضوع له الاول مجاز في الثاني اى في المعنى الثاني
من حيث اللغة اى من حيث الوضع الاول وبالعكس ومجاز في المعنى
الاول حقيقة في المعنى الثاني من حيث الناقل اى من حيث الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة من جهة اللغة
وبالعكس من جهة الشرع والمنقول ينسب الى الناقل لان وصف المنقو
لية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي واما
حقيقة ومجاز فانما ينسب الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او
غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الاول ووضعه الثاني
الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من
ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني الا ان بعض
الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى لغوي او شرعي
او عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة والنقل طاري عليه حتى لا يقال
منقول لغوي وهو اي الناقل اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب
في بعض افراد الموضوع له يعني في معنى مجازي هو بعض افراد المعنى الموضوع له
حتى هجر الباقي من افراد الموضوع له كالدابة مثلا لذي خاصة وهي في الاصل
لما يدب على الارض فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس وهو من افراد ذي
الاربع كما هو من افراد ما يدب على الارض يكون بطريق الحقيقة ان كان
باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض وهو المعنى الاول اي المطلق لا لكن
اذا خصت اي الدابة به اي بالفرس يعني فقلت اليه مع رعاية المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض فمن حيث اللغة صارت اي الدابة في الفرس مجازا

اي يكون اطلاقها عليه بطريق المجاز ان كان باعتبار انه من افراد ذي الاربع
اي المعنى الثاني وهو المقيد مع رعاية المعنى الاول وملاحظته اذ اريد بها اي
بالدابة غير ما وضعت له وهو اي ذلك الغير ما يدب مع خصوصية الفرس
لان ما وضعت له ما يدب على الارض على الاطلاق لا ما يدب على الارض مع
خصوصية الفرس مثلا ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء من
غير اعتبار معنى سابق لانها لما خصت به ونقلت اليه فكانه اي فصار كانه
لم يراع المعنى الاول اي ما يدب على الارض في تخصيصه ونقله فصارت اي الدابة
اسما موضوعا له اي للفرس ابتداء من غير ملاحظة المعنى الاول فمن حيث
العرف يكون اطلاقها عليه بطريق الحقيقة دون المجاز والحاصل ان لفظ
الدابة مثلا ان كان اطلاقها على الفرس من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة من جهة اللغة مجاز من جهة العرف وان كان من حيث انه من افراد
ذي الاربع فمجاز من جهة اللغة حقيقة من جهة العرف لان اللفظ لم يوضع
في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة
في الفرس بحسب اللفظ حقيقة بحيثية مجاز بحيثية وكذا بحسب
العرف فقد ظهر بما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق
على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة
الموضوعات المبتدأت التي ليس فيها اعتبار بمعنى سابق ان اعتبار المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض فيه اي في المنقول ليس لصحة اطلاقه عليه اي على
المعنى الاول يعني ما يوجد فيه ويصدق عليه من الافراد كما في الحقيقة يعتبر
معناها الاول ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة
اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني اي ما يوجد فيه ويصدق عليه

من الافراد كما في المجاز يعتبر معناه الاول يعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين
المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد معنى الثاني الذي هو لازم
المعنى الحقيقي الاول اي ملابس له بنوع علاقة بل لترجيح هذا الاسم على
غيره من سائر الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي في تعيين هذا الاسم
للمعنى الثاني لما فيه من الاولوية والانسبية فان وضع لفظ الدابة لذات
الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها مثلا لوجود معنى الدبيب فيها
فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم من هذا صحة اطلاقه
حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى قولهم بان القياس
في اللغة فلا يقال لكل ما يتحقق فيه معنى المخامرة من سائر الاشربة انه
خمر بالقياس فان رعاية معنى المخامرة في الخمر ليست لصحة اطلاقه على
معناه حتى يلزم صحة اطلاقه على كل ما يوجد فيه معنى المخامرة قياسا بل
لاولويته وانسبيته من بين الالفاظ لوضعه وتعيينه له فلهذا
لا يجري القياس في اللغة فاحفظ هذا البحث اي بحث كون رعاية المعنى
الاول في الاسم المنقول لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة اطلاقه
على المعنى الاول ولا على المعنى الثاني فانه بحث شريف بديع ما زلت قدم
من سوغ القياس في اللغة الا لغفلته عنه فيطلق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة تفريع على ما علم من ان اعتبار
المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق يعني اذا
علم هذا فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح
اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق

الصلواة فى الشرع على كل ما يوجد فيه الدعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت مجازا اى من حيث العرف والمجاز اذا كثر استعماله صار
حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب
معناها المجازي كناية يعنى صريح وكناية فى المعنى الحقيقى والمجاز الغالب
الاستعمال صريح وغير الغالب كناية يعنى صريح وكناية في المعنى المجازي وعند
علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له
الاول وهي لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه
معنى ثان كما فى طويل النجاد حيث استعمل فى الموضوع له وهو طول النجاد واريد
طول القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل
فى غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له اعلم ان الصريح والكناية من اقسام
الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان المراد كون الصريح والكناية اللذين هما من اقسام
الحقيقة صريحا وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما من اقسام المجاز صريحا و
كناية فى المعنى المجازي وتلك الاقسام الاربعة ليست اقساما متباينة اما عند
علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه
لفظا مستعملا من غير اعتبار القصد الى الانكشاف والكناية ما استتر المراد
منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا وانما قيد بقوله
فى نفسه للاحتراز عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول
السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية
بواسطة التفسير والبيان فكما لا يلزم من تحقق ذلك الاستتار فى الصريح
دخوله فى تعريف الكناية فكذلك لا يلزم من تحقق هذا الانكشاف فى الكناية دخو

دخولها فى تعريف الصريح اذ المراد ما هو بالذات لا بالواسطة ولم يتحقق فى الصر
يح الاستتار بالذات ومى الكناية الانكشاف بالذات حتى يلزم الدخول وليس
المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدين الاستتا
ر وان كان واضحا فى اللغة او الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة على ما قيل احترازا
عن امثال ذلك لان فيه تكلفا كما لا يخفي لان النظر في هذا التقسيم اي في تقسيم
اللفظ بحسب الاستعمال الى الاستعمال لا قصد المستعمل فيكون العمدة فى الكشاف
المراد واستتاره هو استعمال اهل اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر في الصريح
والكناية الظهور فى نفس الامر والاستتار كذلك ولا دخل لقصد المستعمل فى جعل
الواضح فى اللغة مستترا ولا فى عكسه ولهذا قيد كل واحد منهما بقوله فى نفسه وفسرنا
بالنظر الى كونه لفظا مستعملا مع التقييد بقولنا من غير اعتبار القصد الي الانكشاف
او الاستتار واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له
اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفى ويرجع
اليه القصد والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول النجاد
الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى
الحقيقى كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على
العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند متأخرى
المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقى وطلب
دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فظهر الفرق بين الكناية
والمجاز بان الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لينتقل منه الى ملزومه والمجاز
مستعمل فى غير المعنى الموضوع له وهو اى الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة

الموضوع له فلا يراد الموضوع له فلا يراد الموضوع له لا قصدا و بالذات ولا تبعا
و بالواسطة في المجاز ويراد تبعا و بالواسطة ~~في المجاز ويراد تبعا و بالواسطة في~~
الكناية وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثاني لكن مع جواز
ارادة المعنى الاول و لو فى محل آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط
بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة و المجاز اما فى المفرد وقد
مر تعريفهما و اما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة
حقيقية و ان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل و المنسوب اليه فالنسبة مجازية
نحو انبت الربيع البقل اعلم ان لفظ الحقيقة و المجاز مقول على نوع الحقيقة
والمجاز في المفرد وعلى نوع الحقيقة والمجاز فى الجملة بالاشتراك و ربما يقيد الاول
في المفرد باللغويين و فى الجملة بالعقليين او الحكميين الا ان ترك تقييدهما في
المفرد باللغويين هو الاولي كما هو الاكثر لئلا يتوهم انه مقابل للشرعى او العرفي
او الاصطلاحي فالمقيد بالعقلي ينصرف الى ما فى الجملة و المطلق الى فى المفرد
سواء كان لغويا او شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا و ميل المصنف الى ان الحقيقة
و المجاز من صفات الكلام دون الاسناد كما هو مذهب الاكثر ولهذا وصف النسبة
بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة و المجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما
هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار حاصل كلامه هنا
ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم
كقول المؤمن انبت الله البقل و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الي غير ما
هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل و ذلك الغير نحو انبت الربيع البقل
لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له و اراد بالفعل ما هو
المصطلح وما فى معناه من المصادر و الصفات و بالفاعل عند المتكلم ما يريد

يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء
قام به و صدر عنه فى الخارج باختياره كضرب او لا كمات و سواء كان فاعلا عند
المتكلم فى نفس الامر او لا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع و الاعتقاد
جميعا نحو قول المؤمن انبت الله البقل و ما لا يطابق شيئا منهما كالاقوال الكاذبة
و ما يطابق الواقع دون الاعتقاد نحو قول المعتزلي لمن لا يعرف حاله خلق الله
الافعال كلها و ما يطابق الاعتقاد دون الواقع نحو قول الدهري انبت الربيع
البقل و فى تعريف المجاز ما عدا ذلك مما يغايره و يخالفه و قوله لملابسة احتراز
عن مثل انبت الرضيع البقل فانه ليس بحقيقة و هو ظاهر و لا مجاز لان الغير لابد
ان يكون من ملابسات الفعل **فصل** فى انواع العلاقات قد سبق انه
لابد فى المجاز من العلاقة و هي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهي
بفتح العين تستعمل فى المعقولات و بكسرها تستعمل فى المحسوسات و العمدة
فيها الاستقراء و ينتهي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين و ضبطه المصنف في
تسعة الكون و الاول و الاستعداد و المقابلة و الجزئية و الحلول و السببية و
الشرطية و الوصفية لانك اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا الاطلاق
يعم اطلاق اللفظ على المعنى و اطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى
و مدلول اللفظ من حيث يصدق باللفظ يسمى معنى و من حيث يحصل منه
مفهوما و من حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم
دون الافراد و المسمى يعمهما فيقال لكل من زيد و عمرو و بكر مسمى الرجل
لا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى و لم يقل على معنى و اورده بلفظ التنكير
لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ بالوضع فلا يتناول المجاز مع انه المقصود
بالنظر و لهذا لم يقل فان اردت الموضوع له فحقيقة بل اقتصر على قوله و ان اردت

غير الموضوع له فى المعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى الذى اريد به
غير الموضوع له اى المعنى المجازي بالفعل في بعض الازمان خاصة فمجاز
باعتبار ما كان اي باعتبار الكون ان كان ذلك الزمان هو الزمان السابق على
زمان اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة فالمعتبر في المجاز باعتبار ما كان
ليس الا حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على زمان
اعتبار الحكم او باعتبار ما يئول اي باعتبار الاول ان كان هو الزمان اللاحق
المتاخر عن زمان اعتبار الحكم فالمعتبر فى المجاز باعتبار ما يئول ليس الا
حصوله له فى الزمان اللاحق المتاخر عن زمان اعتبار الحكم ويمتنع فيهما
حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون
اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له
فى جميع الازمان لذلك وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له فى زمان التكلم بالجملة
المجاز للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز فى حال تعلق
الفعل بالمفعول وزمان الاخبار وان صار المسمى فى هذا الحال والزمان قتيلا
وخمرا حقيقة فيكون زمان الحصول والاخبار واحدا فى مثل هذه الصورة
وهو الزمان اللاحق المتاخر عن زمان اعتبار الحكم اى المجاز وهو مجاز باعتبار
ما يئول سواء كان زمان التكلم والاخبار هو زمان اعتبار الحكم او زمان
الحصول وكذا فى مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز فى حال
تعلق الفعل بالمفعول وزمان التكلم بالامر وان كانوا يتامى حقيقة فى ذلك
الحال والزمان فيكون زمان الحصول والتكلم واحدا وهو الزمان السابق
على زمان اعتبار الحكم وهو مجاز باعتبار ما كان سواء كان زمان التكلم
هو زمان الحصول كما هنا او زمان اعتبار الحكم بخلاف قولنا لا تشرب

لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة
لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف وبالجملة زمان حصول المعنى
الحقيقى للمسمى المجازى يكون مغاير الزمان اعتبار الحكم اما بان يكون سابقا
عليه او لاحقا متاخرا عنه فلذا قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض
الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا
للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه
على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك الزمان او بالقوة اى او حصل المعنى
الحقيقى للمسمى بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت اى صبت وكا
الخمر للعصير اريق او ان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد
ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعى
اليه لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى
الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي فى الجملة ولا يشترط
اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا
يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن
منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من الغائط الى الفضلات
باعتبار المجاورة وهو اما ذهني محض كما فى اطلاق البصير على الا
عمى اذ ليس بينهما لزوم فى الخارج واليه اشار بقوله لتسمية الشيء باسم
مقابله او منضم الى العرفى كما فى اطلاق الغائط على الفضلات اذ بينهما لزوم
فى الخارج بحسب العرف والعادة واليه اشار بقوله كالغائط فانه لما
وقع فى عرف الناس قضاء الحاجة فى المكان المعهود حصل بينهما لزوم
عرفى فيطلق اسم المحل على الحال بناء على هذا العرف وينتقل من المحل

الى الحال فيكون بينهما لزوم ذهني منضمّ الى اللزوم العرفي اي الخارجيّ
الحاصل بحسب العرف والعادة لا بحسب الخلقة او الخارجيّ اى منضمّ الى
اللزوم الخارجي اى الحاصل فى الخارج بحسب الخلقة لا بحسب العرف والعادة
فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمّى القسم الاوّل عرفيا و
القسم الثاني خارجيا تمييزا بينهما وحينئذ اى حينئذ كان اللزوم الذهنيّ
منضما الى اللزوم العرفيّ او الى الخارجيّ امّا ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو مثال اطلاق اسم الكل على
الجزء والرقبة للعبد وهو مثال اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا
عنه عطف على قوله جزء الآخر معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن
الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافه كون
احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء للآخر كان الآخر
وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء وحينئذ اى حينئذ كان كل منهما خارجا
من الآخر امّا ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم امّا بحصول
احدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال واطلاق الغائط على الفضلات
من هذا القسم او بالعكس وامّا بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب
نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تع وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
اى قوله تعا وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل العكس ايضا اى اطلاق اسم
السبب على المسبب لانّ المقصود من الغيث الرزق والى هذا اشار بقوله
لانّ الرزق سبب غائي للمطر وامّا بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط فانّ الايمان
شرط للصلوة وكالعلم على المعلوم وهذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط

الشرط فانّ المعلوم شرط للعلم او يكون صفته وهذا عطف على قوله امّا ان
لا يكون اللازم صفة للملزوم اى او يكون اللازم صفة الملزوم وهو الاستعارة
اى هذا النوع من المجاز يسمّى استعارة وشرطها ان يكون الوصف بيّنا كا
لاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم يريد انّ بعض
انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب
واحد وذلك لانّ مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت
انّ معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك والملزوم اصل
ومتبوع من جهة انّ منه الانتقال فاذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين بان يكون اتصالهما بحيث يكون كل منهما اصلا من جهة وفرعا من
جهة يجري المجاز من الطرفين ويجوز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا
كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها فانّ العلة اصل من جهة احتياج
المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة
العلة الغائية والعلة الغائية وان كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه فى الخارج
الا انها فى الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل
مآلية والاسباب علل آلية وذلك لانّ احتياج الناس بالذات انما هو
الى الاحكام دون الاسباب وكالجزء مع الكل فانّ الجزء تبع للكل بالنسبة
الى اللفظ الموضوع للكل فانّ الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيكون
الكل اصلا يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انّه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل فيصح ان يطلق

واللازم فرع وتابع من جهة انّ اليه الانتقال صح

رج

اسم الكل على الجزء مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والكل يحتاج
الى الجزء فيكون الجزء اصلا باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فيصح
ان يطلق اسم الجزء على الكل مجازا بطريق المذكور فاطلاق الكل على الجزء مطرد
حيث اشترط في العرف جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل اي
اعتبر في هذا الاطلاق عرفا الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه
كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل كالمحل
فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان
المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول
حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او
الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة والمتعارف عند الحكماء في
حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول
العرض في الجوهر والصورة في المادة وليس المراد ههنا هذا المعنى بل حصول الشيء في
الشيء مطلقا كما ذكر آنفا واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع
تصلح علاقة للمجاز ايضا يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين
معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان
يشتركان في وصف لازم بين وهو الاستعارة او يكون معنى احدهما سببا لمعنى
الآخر وهو المجاز المرسل والمثال للاول قوله كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
اي في المعنى المشروع الذي شرع مكتنفا بكيفية مخصوصة يصلح علاقة للاستعارة
كالوصية والارث اي كاستعارة احدهما للآخر فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
اذا حصل الفراغ من حوايج الميت كالتجهيز والدين فيصح الاستعارة لوجود

وعكسه غير مطرد

جود علاقة المشابهة بينهما وانما عبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع
كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة والمثال للثاني قوله وكالسببية
وهو عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد
بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في
الشرع لاجل حصول ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة يعني انه عقد موضوع
في الشرع لاجل حصول ملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي ملك
المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وهو لفظ الهبة واريد به ملك
المتعة الذي وضع له لفظ النكاح وكذا نكاح غيره اي نكاح غير النبي عليه السلام
ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت
الهبة ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح
بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة لكن باعتبار معناها المجازي
لا الحقيقي فانه غير صحيح اذ لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي
منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا
المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة بان يخبر عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية
لتعيين المجاز وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد اي نكاح غير النبي صلى
الله عليه وسلم الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد
شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر
وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين وغير ذلك مما يطول تعداده
ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم

والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الا
تحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب وغير هذين اللفظين قاصر في الدلالة عليها
قلنا الخصوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع
عدم المهر خالصة لك مخصوصة بك اما في نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم
بلفظ الهبة فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد بقوله مع خالصة لك انا
احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي صلى الله عليه
وسلم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص
بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبني النكاح
المملك له اي للزوج عليها اي على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح
والطلاق بيده اذ هو المالك فلو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجب للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيده خاصة فاذا كان المهر واجبا عليه
والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها لا للمصالح المذكورة بل هي ثمراته
وفروع واذا صح اي النكاح وانعقد بلفظين لا يدلان على الملك لغة يعني لفظ
الهبة النكاح والتزويج فاولى ان يصح اي النكاح وينعقد بلفظ يدل عليه اي
على الملك لغة يعني لفظ الهبة ولما ورد اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما اجاب بقوله وانما
يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث
يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد
في المعنى اللغوي فلا يمنع خلو معناها اللغوي عن معنى الملك جعلهما علمين
للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة لما ذكر من جواز ان يعتبر في المعنى العلمي

العلمي زيادة معنى خاص لا يوجد في المعنى اللغوي كاعتبار معنى ملك المتعة في
ذلك العقد ولم يوجد في معنى الازدواج والتلفيق وكذا ينعقد اي النكاح
بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز وهو السببية فان البيع وضع لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق لفظ الذي
وضع لملك الرقبة وهو لفظ البيع واريد به ملك المتعة اي المسبب بل
البيع اولى بالنكاح من الهبة لانه مثلها في اثبات ملك الرقبة ويزيد
عليها بلزوم العوض فيكون اولى بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها
لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الوصية لانها
لا توجب الملك بنفسها بل بواسطة الخلافة مضافة الى ما بعد الموت
وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من
اباح طعاما لغيره فهو اتماما كله على ملك المبيح واعلم ان ما ذكره المصنف
من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز
ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا
اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك
المتعة لكن احدهما وهو الفاظ التمليك بواسطة والآخر وهو الفاظ
النكاح بغير واسطة وهذه الجملة اعني قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع
عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق المسبب على السبب اي ينبغي ان يثبت انعقاد البيع
والهبة بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب كما ثبت
انعقاد النكاح بلفظ البيع والهبة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر لفظ النكاح ويراد به ملك الرقبة كما

والمراد بحكمي الهبة والنكاح
ملك الرقبة وملك المتعة
منه

يذكر لفظ البيع والهبة ويراد به ملك المتعة قلنا انما كان كذلك اى انما
يصح اطلاق اسم المسبب على المسبب اذا كان اى السبب علة شرعت
للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب
كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له ولما ذكر صحة اطلاق
المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما
مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية مثل على وجه التفريع بقوله فان قال
ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا الاول
اى فان قال رجل ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف
الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد لانه بعد
اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه
بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال فى العرف انه مشترى العبد
وهذا اى قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان اتصفت بكونى مالكا او
مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة
حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب مجاز
بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشترى من هذا القبيل فانه بعد انقضاء الشراء وزواله عنه يسمى مشتريا
فى العرف فصار اى لفظ المشترى منقولا عرفيا واما لفظ المالك فليس من
هذا القبيل فانه بعد انقضاء الملك وزواله عنه لا يسمى مالكا فى العرف
فصار اى لفظ المالك مجازا لغويا لا منقولا عرفيا ففى قوله ان ملكت يراد

يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية وفى الاول
بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد الحقيقة لانتفاء ملك
النصف الاول حال قيام ملك النصف الاخر فلا يثبت العتق لعدم تحقق
الشرط وهو ملك مجموع العبد وفى الثانى بعد اشتراء النصف الاخر
يوصف بشرى العبد حقيقة فيثبت العتق لتحقق الشرط وهو شرى العبد
وانما وضع المسئلة على عبد منكر حيث قال ان ملكت عبدا لانه لو قال ان
ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر فى فصل الملك ايضا
لان اجتماع النصفين صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين فيكون تعليق
ثبوت العتق بملك مجموع العبد ان ثبت ملك المجموع يثبت العتق والا
فلا ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فلا يكون تعليق ثبوت
العتق بملك المجموع فيثبت العتق عند ثبوت الملك مطلقا من غير تقييد
بشيء اصلا وهذه المسئلة نظرا الى بيان ثبوت العتق فى فصل الشرا وعدم
ثبوته فى فصل الملك ليست مقصودة فى هذا الموضع لكن انما ذكرت ههنا
لكونها يتوقف عليها المسئلة المقصودة التى هى قوله فان قال عنيت باحد
هما الاخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى ان قال فى صورة ان
ملكت عبدا فهو حر عنيت بالملك الشرا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لما فيه من التشديد على نفسه بلزوم
عتق العبد فان العبد لا يعتق فى الملك ويعتق فى الشرا فقد نوى ما هو
اغلظ عليه وان قال فى صورة ان اشتريت عبدا فهو حر عنيت بالشرا
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة اى لو استفتى
من المفتى يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه

بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز فانّ
فيه تخفيفا عليه وان جاز المجاز وقوله امّا اذا كان سببا محضا فلا ينعكس
متعلّق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة اى امّا اذا كان السبب سببا محضا
لا علّة شرعت للحكم والمسبب مستبّبا محضا لا مقصودا من شرعية ذلك
السبب فلا يصحّ اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا آنفا من
انه اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين فانّه
قد فهم منه انّه اذا لم تكن الاصليّة والفرعيّة من الطرفين لا يجري المجاز من
الطرفين بل من طرف واحد والمراد بالسبب المحض على ما اشرنا ما يفضي الى
المسبب فلا يكون شرعيّته لاجله كملك الرقبة لملك المتعة فانّ شر
عيّته ليست لاجل حصوله بل هو مشروع مع امتناع حصوله كما فى العبد نحوه
فيقع الطلاق بلفظ العتق بناء على الاصل المذكور من انّ السبب اذا كان
سببا محضا يصحّ اطلاقه على المسبب ولا يصحّ اطلاق المسبب عليه فانّ
العتق وضع لازالة ملك الرقبة اى هذا التصرف الذي هو الاعتاق اعتبر
لازالة ملك الرقبة واستعمل لها فلا يكون هذا منافيا لما سيجيئ من انّ
الاعتاق موضوع لاثبات القوة لا لازالة ملك الرقبة والطلاق وضع فى الشرع
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة اى ازالة ملك الرقبة سبب لهذه اي
لازالة ملك المتعة تفضى اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة
منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي
وقوله لما قلنا من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصحّ اطلاق
اسم المسبب عليه تعليل لقوله لا يثبت العتق بلفظ الطلاق لا لقوله خلافا
للشافعي ولما كان لقائل ان يقول سلّمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق

الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت به
بطريق الاستعارة لاشتراكهما فى كونهما اسقاطا بني على السراية واللزوم
اجاب عنه بقوله ولا يثبت اي العتق بلفظ الطلاق ايضا بطريق
الاستعارة اى كما لم يثبت به بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وانّ كان بينهما اشتراك كما بيّن بقوله اذ كلّ منهما اسقاط بني على السراية
واللزوم اى على ثبوت الحكم فى الكلّ بسبب ثبوته فى البعض وعدم قبوله الفسخ
والتصرفات امّا اثباتات كالبيع والاجارة والهبة وغيرها وامّا اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص وغيرها فانّ فيها اسقاط الحق لانها
اى الاستعارة لا تصحّ بكلّ وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض
مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل بمعنى المشروع كيف شرع
ولا اتصال بينهما اى بين الاعتاق والطلاق فيه اى فى معنى المشروع كيف شرع
يعنى بل لا بدّ من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا
غير متحقق بين الاعتاق والطلاق لانّ الطلاق رفع قيد النكاح و
الاعتاق اثبات القوة الشرعيّة اى لانّهما لفظان منقولان عن المعنى
اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى
للطلاق مبنيّ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خلّيته
واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل فى الشرع الى رفع قيد
النكاح فانّ المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيّدة شرعا لا
يحلّ لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق مبنيّ عن القوة
والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها
جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوّة المخصوصة

من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه
الذي شرع عليه اذ هذا الوجه في احدهما رفع وفي الاخر اثبات واستعارة
احد الضدين للاخر انما تجوز في المحاورات والمعاملات الخطابية لا
في المسائل الشرعية لانها انما تكون بناء على تمليح او تهكم كاستعارة البصير
للاعمى والاسد للجبان تمليحا او تهكما فان قيل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة كما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد
فيستعار لفظ الطلاق للاعتاق لاشتراكهما في وصف الازالة قلنا نعم
الاعتاق ازالة الملك عنده في تلك المسئلة لكن لا بمعنى ان الشارع وضع
الاعتاق لازالة الملك حتى يتحقق المناسبة المجوزة لهذه الاستعارة
بل بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي اي ازالة الملك فاذا كان معنى
الاعتاق ازالة الملك ان التصرف الصادر من الملك ازالة الملك لا ان الاعتاق
وضعه الشارع لا ازالة الملك فلا يتحقق المناسبة المجوزة للاستعارة
المذكورة لانتفاء التشابه بينهما فالمراد بالاعتاق اثبات القوة لان الشارع
انما وضعه لاثبات القوت المخصوصة والمراد بالطلاق ازالة القيد لانه انما
وضعه لرفع قيد النكاح فلا تشابه ولا اشتراك بينهما جدا فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق بطريق الاستعارة قطعا كما لم يثبت به بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب اصلا وثبوت الطلاق بلفظ العتق بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب لا يجوز العكس اصلا لانتفاء الوجه جه مطلقا ولما
كان لقائل ان يقول لو كان معنى الاعتاق في الشرع اثبات القوة المخصوصة
لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك
القوة بل ازالة الملك فقط لا غير اجاب بقوله فيسند اي الاعتاق الي المالك

المالك في مثل ذلك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون
المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في انبت الربيع
البقل وقوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك
وهي سبب لاثبات القوة المخصوصة او يطلق اي الاعتاق الموضوع لاثبات
القوة المخصوصة عليها اي على ازالة الملك التي هي سببه مجازا فيكون المجاز
في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة المخصوصة على
سببه الذي هو ازالة الملك فمعنى اعتق فلان عبده ازال ملكه عنه بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب والمجاز الاول يكون في الجملة والثاني
في المفرد وقوله او يطلق عطف على قوله فيسند وقوله فان قيل ليس مجازا
بل هو اسم منقول اشكال يرد على قوله او يطلق عليها مجازا اي اطلاق
الاعتاق على ازالة الملك ليس بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الا
عتاق اسم منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية فيكون اطلاقه
على ازالة الملك بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز وقوله قلنا منقول في اثبات
القوة المخصوصة جواب عن الاشكال اي الاعتاق منقول شرعي في
اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك فيكون حقيقة شرعية في اثباتها
ومجازا في ازالته فلا يرد الاشكال وكونه حقيقة في ذاك لا يوجب كونه حقيقة
في هذا حتى يرد كما لا يوجب كونه مجازا في هذا كونه مجازا في ذاك بل هو يطلق
على ذاك حقيقة لكونه منقولا فيه ويطلق على هذا مجازا لكونه سببه و
الى ذلك اشار بقوله ثم يطلق مجازا على سببه الذي هو ازالة الملك
يرد عليه اي على ما سبق ذكره من انه لا اتصال بين الطلاق والاعتاق
في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات

القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا
لمفهوم لفظ الاعتاق حتى تقول ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
القوة فلا اتصال بينهما فلا يجوز استعارة احدهما للاخر والاتصال المجوز
للاستعارة موجود بين مفهوم الطلاق وهو ازالة القيد وبين ازالة الملك
فيصح استعارة احدهما للاخر ولا يتعلق ببحثنا ان الاعتاق ماهو اي ولا يرد
على جعلنا الطلاق استعارة لازالة الملك ان الاعتاق اثبات القوة فلا يصح
استعارة الطلاق له لعدم الاتصال المجوز للاستعارة بينهما فانه رفع القيد
فلا مناسبة بينهما في معنى المشروع كيف شرع وكيف يجوز استعارة احدهما
للاخر مع عدم المناسبة وانتفاء الاتصال بينهما فالجواب عن هذا الايراد
ان ازالة الملك اقوي من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها
له اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة
الملك بل على العكس اي بل انما يصح استعارة ازالة الملك لازالة القيد
لان تلك اقوي من هذه وهذه لازمة لتلك واليه اشار بقوله فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وهو الطرف الذي فيه قوة واستلزام
للطرف الاخر كالاسد للشجاع دون العكس واما المجاز المرسل فهو يجري من
الطرفين في بعض الصور على ما مر حاصل هذا الجواب انه لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه
اقوي في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف في استعارة ازالة القيد لازالة
الملك كما ذكر آنفا وقوله وكذا اجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ

بلفظ العتق اي لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا او قال بعت عبدي
منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لاشتماله على ذكر المدة وتسمية جنس
العمل ولو ترك واحدا منهما لفسد عقد الاجارة وانما ينعقد الثاني اجارة ايضا
لا بيعا لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند
غيرهم اذا اتفق المتعاقدان بخلاف ما لو قال بعت عبدي منك بكذا من غير ذكر
المدة وجنس العمل فانه ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر
شرط المجاز وهو بيان المدة وذكر جنس العمل وللاحتراز عن هذا قيد بالحر
والا فعند تحقق شرط المجاز ينعقد اجارة في حق العبد كما ينعقد اجارة
في حق الحر وليس فائدة هذا القيد الاحتراز عن العبد مطلقا وهذه المسئلة
اي مسئلة اطلاق البيع على الاجارة مبنية على الاصل المذكور وهو
ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس كما
ان مسئلة اطلاق لفظ العتق على الطلاق المبنية على هذا الاصل
وقوله ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضافه الى المنفعة جواب اشكال
وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للا ينبغي ان ينعقد قوله بعت منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا اجارة كما انعقد قوله بعت هذه الدار في
هذا الشهر بكذا اجارة مع انه لا ينعقد كما انعقد اي لا يرد علينا عدم صحة
الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة نحو بعت منافع هذه الدار في
هذا الشهر بكذا ولا يلزمنا مثل هذا اشكال لان ذلك اي عدم صحة الا
جارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة ليس لفساد المجاز اي لفساد كون
البيع مجازا في الاجارة بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة
حتى لو اضاف الاجارة اليها وهي الحقيقة وقال اجرت منافع هذه الدار

فى هذا الشهر لا يصح عقد الاجارة اى لا ينعقد اجارة فكذا لو اضاف البيع اليها
وهو المجاز عنها وقال بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لا يصح عقد
الاجارة اى لا ينعقد اجارة فالحاصل انه لا يصح هذا العقد عند الاضافة
الى المنفعة لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لان المنفعة المعدومة
لا تصلح محلا للاضافة اصلا واما عند الاضافة الى العين فيصح مطلقا
لان العين الموجودة تصلح محلا للاضافة فالعين تقوم مقام المنفعة
فى اضافة العقد فكما يصح هذا العقد اذا قال اجرت هذه الدار فى هذا
الشهر بكذا فكذلك يصح اذا قال بعت هذه الدار فى هذا الشهر بكذا وعدم
الصحة عند الاضافة الى المنفعة لعدم صلاحيتها محلا للاضافة لا يوجب عدم
الصحة عند الاضافة الى العين مع صلاحيتها محلا للاضافة حتى يرد علينا
عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة ويلزمنا مثل هذا اشكالا
وينتقض صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى العين بناء على ان ذلك العدم
لازم من عدم صحة هذا المجاز والا فعدم الصحة لازم قطعا واعلم انه
يعتبر السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص الصفات
يعنى ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها فى استعمالات
العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات ان ينقل
باعيانها عن اهل اللغة وذلك اى عدم الاشتراط لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة
هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح اى هذا

هذا الاختراع لما كان كذلك اى مجمعا على كونه من تلك الطرق والشعب
ولعدم اشتراط السماع فى افراد المجاز باشخاصها واعيانها لم يدونوا
المعانى المجازية فى كتب اللغة كما دونوا المعانى الحقيقية فان السماع
شرط فى افراد الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد
وجود العلاقة لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان ايضا واجيب
بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية لصحة الاطلاق وتخلف المقتضى
عن المقتضى فى صورة لا يقدح بان يوجب التخلف فى جميع الصور لجواز ان
يكون اى التخلف فى تلك الصورة لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا
مما يقتضيه العلاقة فانها انما تقتضى صحة الاطلاق فقط فان وجد مانع
عن الاطلاق فلا يقع الاطلاق وان صح فيقع التخلف عن المقتضى والا فيقع
ولا يقع التخلف والحاصل ان التخلف لما لا يستلزم التخلف مطلقا فيجوز
التجوز بمجرد وجود العلاقة فيصح الاطلاق تجوزا وان وقع عدم الاطلاق
لوجود مانع فى بعض الصور ولا يلزم من تحقق العلاقة مطلقا تحقق الا
طلاق حتى يجوز اطلاق النخلة على طويل غير انسان ويصح التمسك بعدم
وقوعه على عدم جواز التجوز بمجرد العلاقة وذهب المصنف الى انه لم يجز
اطلاق النخلة على طويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة
فى اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فالعلاقة
الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها
وهذا اخص بالنخلة ولا يتحقق فى طويل غير الانسان ولا مشابهة بالنخلة
فى هذا الوجه الا للانسان ولذا تطلق على طويل انسان لا على طويل غير انسان

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله

وعندهما في الحكم يعني لا خلاف بينهم في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار و المجاز هو الفرع المر
جوح المؤخر في الاعتبار فانه انما يعتبر عند تعذر اعتبارها وانما الخلاف بينهم
في جهة الخلفية فعنده هي التكلم وعندهما الحكم فعنده التكلم بهذا ابني
للاكبر سنا منه اي لعبد معروف النسب اكبر منه سنا يعني التكلم به في اثبات
الحرية له خلف عن التكلم به في اثبات البنوة فيكون لفظ هذا ابني اذا اريد به
الحرية خلفا عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة في التكلم و التكلم بالاصل اي
بلفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة صحيح من حيث انه مبتداء وخبر اي من حيث
العربية و ان لم يكن صحيحا من حيث المعنى فيكون التكلم بالخلف اي بلفظ هذا
ابني اذا اريد به الحرية صحيحا يثبت به الحكم اذ يكفي في صحة الخلف وثبوت الحكم به
صحة الاصل من حيث العربية سواء صح من حيث المعنى او لا و لا يشترط في اللفظ
المجاز الخلف امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وصحته بل يعمل به في اثبات المعنى
المجازي من غير احتياج الى صحة الاصل و امكانه من جهة المعنى لان صحته و
امكانه من جهة العربية كافية في العمل وعندهما ثبوة الحرية بهذا اللفظ
خلف عن ثبوت البنوة به اي الحكم الذي ثبت بلفظ هذا ابني مجازا وهو ثبوت
الحرية خلف عن الحكم الذي يثبت به حقيقة وهو ثبوت البنوة و الاصل وهو ثبوت
بنوة الاكبر سنا ممتنع و يكون الخلف وهو ثبوت الحرية له ايضا ممتنعا اذ
من شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض اي و ان تحقق عدم ثبوت
الاصل لامر عارضي مانع عن ثبوته و لا يكفي صحته من حيث العربية مع
استحالته من حيث المعنى بل يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
جدا فيعتق عنده لا عندهما اي فاذا كان المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم من غير

غير اشتراط امكان الاصل عنده وفي الحكم مع اشتراط امكانه عندهما يثبت عتق الاكبر
سنا بلفظ هذا ابني مجازا عنده لا عندهما والحاصل انه اذا استعمل لفظ و اريد به
المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعنده لا يشترط
بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما سيذكر في الجواب عن تمسك الامامين
وعندهما يشترط و لا يكفي بمجرد صحة اللفظ من حيث العربية فحيث يمتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجازا
اتفاقا ان كان اصغر منه سنا لامكان المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاصغر مخلوقا
من نطفة الاكبر وان منعه عن الثبوت عارض عدم النسب منه و ان كان اكبر منه
سنا فعنده مجازا يثبت به العتق لصحة اللفظ من حيث العربية وعندهما
لغو لا يثبت به العتق مجازا وان صح من هذه الحيثية لاستحالة المعنى
الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر لهما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه و الثاني وهو اللازم موقوف
على الاول وهو الموضوع له فيكون اللازم خلفا و فرعا للموضوع له وهذا
اي كون اللازم موقوفا على الموضوع له في الانتقال هو المراد بالخلفية في
الحكم فلابد من امكانه اي من امكان الاول يعني الموضوع له وهو المعنى
الحقيقي لتوقف الثاني اي اللازم وهو المعنى المجازي عليه كما لابد من
امكان الاصل في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل وهو البر شرط
لصحة الحلف و وجوب الكفارة خلفا عن البر ففي كل موضوع يمكن البر ينعقد
اليمين و يجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء
ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه صلى الله عليه وسلم [illegible] و الله
لا مسن السماء يجب الكفارة خلفا عن البر وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد

اليمين ولا يجب الكفارة ففي مسئلة الكوز البر وهو شرب الماء الذي
في الكوز ولا ماء فيه غير ممكن فان حلف والله لاشربن الماء الذي
في الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة خلفا عن البر لان الاصل وهو البر غير
ممكن والمستشهد به في اشكال اشتراط امكان الاصل لصحة خلفية المجاز
وفي جواز المجاز خلفا عن الحقيقة عند ما يمكن وعلم جوازه عند
ما لا يمكن هاتان المسئلتان اي مسئلة مس السماء ومسئلة الكوز والفرق
الذي بينهما وهو ثبوت امكان الاصل في احديهما لا في الاخرى لكن لما كان
ذكر مسئلة مس السماء منبيا عن مسئلة الكوز بناء على ان المعتاد في
الكتب ذكرهما معا وكل واحدة منهما تنبئ عن الاخرى ترك ذكر مسئلة الكوز
واقتصر على ذكر مسئلة مس السماء والمشهور في استدلالهما ان الحكم هو
المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولي
وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة
والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولي
وذكر المصنف في استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبني المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق
الانتقال منه كما لا بد من امكان الاصل في باب الحلف فانه شرط الصحة
قلنا يعني في الجواب عن استدلال الامامين من قبل الامام ان الثاني
اي اللازم موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين
الاول وهو المعنى الحقيقي والثاني وهو المعنى المجازي فيها اي في الارادة
فاذا كان موقوفا على فهم الاول لا على ارادته يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية في صحة الخلفية من غير احتياج الى امكان الاول لان صحته من

من هذه الحيثية كافية في فهم الاول من غير احتياج الى امكانه فتكون كافية
ايضا في صحتها بلا احتياج الى امكانه لان كفايته في الموقوف عليه وهو فهم
الاول توجب كفايته في خلفية الموقوف وهو الثاني فاذا فهم الاول وامتنع
ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان العتق من حين
الملك لازم البنوة فيجعل اقرارا اي فيجعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار
بالحرية من حين الملك والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك
حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فيعتق قضاء من غير نية
للمجاز مؤاخذة له باقراره سواء كان صادقا او كاذبا فالعتق قضاء مطلقا
لازم على كل تقدير قطعا لانه متعين لامتناع ارادة البنوة جدا ولا يعتق
بقوله يا ابني اي ولا يجعل قوله يا ابني مجازا للاقرار بالعتق من حين الملك
لتعذر العمل بالحقيقة كما جعل قوله هذا ابني مجازا له لتعذره لانه اي
قوله يا ابني نداء ووضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة
الاسم بلا قصد المعنى اي من غير قصد الى معناه فلا تجري الاستعارة
ههنا لتصحيح المعنى اي فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه
الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من
تصحيحه بما امكن من موجبه الحقيقي او المجازي فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار الهيكل المخصوص مثلا
اولا للرجل الشجاع ثم بواسطة استعارته يستعار لفظ الاسد له وههنا
لا قصد الى المعنى فكما لا يتصور استعارة لفظه فلا يتصور جريان الاستعارة
في صورة النداء لاثبات الحرية جدا لعدم الافتقار الى تصحيح الكلام اصلا
اذ لا قصد الى المعنى قطعا وانما القصد الى صورة الاسم فقط ويعتق بقوله

يا حر وان كان ايضا نداء موضوعا لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصوته
الاسم من غير قصد الى معناه لانه اي لفظ الحر موضوع له اى للعتق وعلم
لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجري على لسانه
عبدي حر يعتق فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة
فان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى
امر مستحيل قصدا لا تبعا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الذي قصد
المتكلم اثباته او نفيه اذ التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب
بخلافه فيتصف الخبر بانه مستقيما او محالا فيفتقر نحو زيد اسد الي
تقدير اداة وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد
الى الرؤية هنا اى وان كان نحو رأيت اسدا يرمي مشتملا على دعوى امر مستحيل
ايضا وهو اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل تبعا اذ القصد انما
هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح لانه صحيح
قطعا فعلى هذا اى على ما ذكر في علم البيان من ان نحو زيد اسد ليس استعارة
عند علماء البيان بل تشبيه بغير آلة لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون
تشبيها بغير آلة وفي التشبيه لا يثبت العتق فعلم انه لا يثبت العتق بنحو
هذا ابني جدا قلنا هذا اى ما ذكر في علم البيان من ان نحو زيد اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا عند علماء البيان
انما هو في الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ
اى حينئذ تقع الاستعارة في اسماء الاجناس في خبر المبتدا قلب الحقايق
يعني ان الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقايق وهو جعل حقيقة

وتسمى اى الاستعارة في اسماء الاجناس

حقيقة الانسان حقيقة الاسد اذا كان خبر المبتدا اسم جنس فظهر ان ما
ذكر من انه لا تقع الاستعارة في خبر المبتدا انما هو في الاستعارة في اسماء
الاجناس لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى اى الاستعارة في المشتقات استعارة
تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم
هنا قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل اي من قبيل نحو الحال ناطقة فان
الخبر فيه وهو ابني اسم مشتق ايضا لان معناه مولود لي ومخلوق من مائي
فيكون اسما مشتقا مثل ناطقة فيجوز فيه الاستعارة ايضا والحاصل ان
هذا ابني ليس من قبيل زيد اسد حتى يكون تشبيها بحذف الاداة لا استعارة
ايضا ولا يثبت به العتق بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
فيكون هو ايضا استعارة جدا فيثبت به العتق قطعا ويمكن ان يجاب عن السؤال
المذكور بان زيد اسد استعارة لكون الاسد مستعملا في المشبه المتروك وهو
الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الي تقدير اداة التشبيه للتصحيح ومعناه
زيد رجل شجاع كالاسد فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه فهذا
ابني من هذا القبيل لا من قبيل الحال ناطقة حتى يحتاج الى تاويل الابن
بالمشتق فان معناه هذا معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق
عليه اسم المشبه به وهو استعارة ايضا والعتق يثبت به قطعا ولا وجه
لورود السؤال اصلا مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه
ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
في استعماله وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة
وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله
تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره اى نظير عدم عموم المجاز عند بعض

اي يقدر المصير الي المجاز
بقدر الضرورة منهيه

الشافعية قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده يعني المجاز المقترن بشيئ من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه اذا استعمل باعتبار احد انواع المجاز كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله اختلف في انه يعم ام لا فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى المجازي لما سبق من ان هذه الصيغ اى صيغ العموم للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد نقل عن بعض الشافعية انه لا يعم جميع افراد ذلك المعنى المجازي حتى اذا اريد بالصاع المطعوم اتفاقا لا يثبت به غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض من لطائف الاعتبارات الحسنة وحسن محاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته وليس هذه الاغراض في الحقيقة ووجودها في المجاز مع القدرة على الحقيقة يدعوه اليه ويلزم العدول اليه لاجلها من غير عجز واضطرار اصلا ولان للمتكلم في اداء المعنى اجرائه طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه

معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص ولا يجوز ان يحمل على غيره مما يندفع به الضرورة من المقدار فقط ولو سلم انه ضروري لكنه لا يوجب عدم العموم ولا يصح تعليله به لجواز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده بالحقيقة فكونه ضروريا لا ينافي عمومه اذا اضطر اليه في اداء المعنى العام بل يعم جميع افراده ثم القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية على ما صرح به في التلويح كيف ولو لم يقل الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع افراد المطعوم ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا فان قيل انهم خصصوا الصاع بالمطعوم فهو قول بعدم عموم المجاز قلنا تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع هذا التخصيص انهم عمموا الصاع جميع افراد المطعوم على ما ذكر آنفا وكان بعض الشافعية زعم ان التخصيص بالمطعوم مبني على عدم عموم المجاز وذهل عن انه مبني على علية الطعم في باب الربوا ولم يطلع على انه لا ينافي العموم لجميع المطعومات اصلا مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا يعني لا يستعمل اللفظ الواحد ولا يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول تقتل الاسد والاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق ان امتناع استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه منها ما اشار اليه بقوله لرجحان المتبوع
على التابع اى لان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على مامر والتابع
مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود
الرجيح لكن استدلالهم على امتناعه بكل واحد بتلك الوجوه ضعيف
على ما بين في التلويح وقيل والحق ان الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز
عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا تخلو اما ان تكون من حيث ان احدهما
حقيقة والاخر مجاز ام لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الا
ول فلا بد من توجيه الذهن الى احدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما
قصدية والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى الحكمين باتفاق العقلاء
وقوله فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد
غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما
وضعت له تفريع على ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي
وقوله ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطئ وهو المجاز
مراد اجماعا تفريع على ان المعنى المجازي اذا اريد لا يراد المعنى الحقيقي
فان معنى قوله لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا ان
المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي والمعنى المجازي اذا اريد
لا يراد المعنى الحقيقي لكن لما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له
بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني بانفهامه ضمنا وفرع
الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثاني وانما اورد في المتن من

من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارا
دة المعنى الحقيقة كالملامسة وقوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطئ
مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان
يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد
بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة
العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة واما
من نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق
الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق
تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود
الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وكذا اذا اوصى بشئ لا
بناء فلان او لاولاده وله بنون وبنو بنين يستحق الاول لان الابن
او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز
في ابن الابن او ولد الولد والحاصل ان لفظ المولى او الابن او الولد
مثلا اذا كان مضافا فهو حقيقة في المعتق او الابن او الولد الصلبي مجاز
في معتق المعتق او ابن الابن او ولد الولد واذا لم يكن مضافا فهو حقيقة في الكل
فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء ينبغي ان
لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس
حيث كانت الاولاد المضافة اليهم مجازا في بني الابناء لكنه يشملهم
في رواية الاستحسان والجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة
تناول لفظ الاولاد المضافة بل من جهة ان الامان لحقن الدم اى لمنع

سفله وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتني على دليل
فيه شبهة واسم الابناء قد يتناول لجميع فروع مثل بني آدم وبني
هاشم فجعل مجرد تناول اسم الاولاد بنا الابناء شبهة اثبت بها
الامان لكن في ماهو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم
على آبائهم وامهاتهم فان هذا الاسم لا يتناول الاجداد والجدات
ولا يشملهم الامان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع
قدمه في دار فلان لانه مجاز عن ان لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا
اي ما يرى في مثل لا يضع قدمه في دار فلان من الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي بالحنث عند الدخول حافيا او متنعلا من باب
عموم المجاز اي عموم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي لا من الجمع بينهما
من حيث ان يراد كل منهما من حيث هو هو فان المعنى الحقيقي لا يراد ههنا
من حيث انه معنى حقيقي موضوع له اللفظ بل من حيث انه من افراد المعنى
المجازي لانه يتناوله فلا جمع الا بين افراد المعنى المراد ولا يرد بذلك
شيء على ما ذكرنا من انه لا يراد على باللفظ الواحد معناه الحقيقي
والمجازي معا واذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث بالدخول
سواء كان حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا من افراد المعنى الحقيقي
لوضع القدم في الدار فان حقيقته اعم من ان تكون بالدخول او بدونه
بان اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار وهذا المعنى الحقيقي اللغوي العام لهذين الفردين مهجور
ههنا لانه لا يقال عرفا باعتبار الفرد الثاني انه وضع القدم في الدار لكن
دخل باعتبار الفرد الاول في المعنى العرفي المراد هناك وهو غير مهجور بهذا

بهذا الاعتبار والمراد ههنا عرفا الدخول مطلقا اي سواء كان ماشيا او را
كبا والدخول ماشيا يعم الدخول حافيا والدخول متنعلا والحقيقة اللغوية
المهجورة هي وضع القدم في الدار مطلقا بالدخول كان او بدونه والعرفية
الغير المهجورة هي الوضع بالدخول مطلقا حافيا كان او متنعلا او راكبا
ولا شك ان الحقيقة العرفية المقصودة متناولة لبعض افراد الحقيقة
اللغوية الغير المقصودة وهذا البعض انما يراد ههنا باعتبار انه من
افراد تلك الحقيقة لا من افراد هذه الحقيقة حتى يلزم الجمع بين
المعنى الحقيقي والمجازي بالحنث عند الدخول حافيا او متنعلا ومجازية
الحقيقة العرفية انما هي بالنسبة الى اللغة ولو حلف يضع قدمه في دار
فلان او لا يضع قدمه في دار فلان يكون الاول في العرف عبارة عن يدخل
والثاني عن لا يدخل بطريق الحقيقة وفي اللغة بطريق المجاز والمراد عند
الاطلاق والاستعمال هو المجاز لغة والحقيقة عرفا دون العكس اعني
الدخول او عدم الدخول لا وضع القدم او عدم وضع القدم وكذا اي من باب
عموم المجاز لا يدخل في دار فلان حيث يراد به اي بكون الدار مضافة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة لان الدار عادة لا تعادى ولا
تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها فلا يراد نفس الدار ملكا له اي الدار المنسوبة
اليه نسبة الملك بل الدار المنسوبة اليه نسبة السكنى حقيقة كانت
السكنى بان يسكن في الدار نفسه لا غير او دلالة بان تكون الدار ملكا له
فيتمكن من السكنى فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا ثم السكنى تعم ان تكون
بطريق الملك او الاجارة او العارية والى هذا اشار بقوله وهي تعم الملك
والاجارة والعارية وقوله لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا عطف

على قوله نسبة السكنى اى يراد ههنا نسبة السكنى مجازا ولا يراد نسبة الملك
حقيقة ونسبة السكنى بطريق الاجارة او العارية مجازا فاذا كان المراد نسبة
السكنى مجازا مطلقا ملكا كانت او اجارة او عارية لا نسبة الملك حقيقة ونسبة
السكنى مجازا فلا خفاء انه لا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى من حيث هما
ههنا بل انما جمع بين افراد المعنى المجازى المراد وانما اريد نسبة الملك من حيث
انها من افراد نسبة السكنى التى هى المراد مجازا فثبت انه ايضا من باب عموم المجاز
لا من الجمع بين الحقيقة والمجاز اصلا وقوله ولا بالحنث فى قوله عطف
على قوله بالحنث فى قوله ولا جمع بينهما اى وكما لا جمع بينهما بالحنث حافيا
او متنعلا فى لا يضع قدمه فى دار فلان كذلك لا جمع بينهما بالحنث اذا قدم
نهارا او ليلا فى امرأته كذا يوم يقدم زيد يعنى لو حلف امرأته طالق يوم يقدم
زيد يحنث عند قدوم زيد نهارا كان قدومه او ليلا فاليوم حقيقة فى
النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة فى النهار والمجاز فى والمجاز فاجاب
عنه بانه لا جمع بينهما ههنا سواء كان الحنث بالقدوم نهارا او ليلا لانه
اى اى اليوم دليل على نفى الجمع بينهما يذكر للنهار اى يراد به النهار عند ذكره
فى بعض المواضع حقيقة وللوقت اى ويراد به مطلق الوقت عند ذكره فى يومئذ ح
بعضها مجازا كقوله تعالى ومن يولهم دبره والمراد باليوم فى هذه الاية الوقت
سواء كان من النهار او من او من الليل فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا
فاذا اريد باليوم حقيقة النهار ومجاز الوقت فلا بد من ضابط يعرف به
الفرق بينهما فى المواضع التى يذكر فيها اليوم ويعلم انه فى ايها يراد به الحقيقة
وفى ايها المجاز وذلك الضابط ما ذكره فى قوله فاذا تعلق اى اليوم بفعل ممتد
هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف

بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام فللنهار وبغير ممتد فللوقت وفيه
اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل
الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم ممتدا لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى اى بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كونه
اى كون ظرف الزمان معيارا له اى لذلك الفعل غير زائد عليه والمراد بالمعيار
الظرف الذى لا يفضل عن المظروف كالشهر للصوم فى قولك صمت الشهر يدل
على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فان امتد الفعل امتد المعيار اى امتد
الظرف ليكون معيارا له فيراد باليوم النهار فيما اذا امتد الفعل ويصح حمله على
حقيقته وهو النهار اى ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها نظرا الى النهار
اللغوى او من طلوع الفجر الى غروب الشمس نظرا الى النهار الشرعى والحمل على هذا
اظهر لان الشرع املك فيراد باليوم النهار الشرعى دون اللغوى كما هو الاظهر و
انما يراد عند ما امتد النهار دون الوقت لان النهار اولى لكونه حقيقة مع
عدم تعذر ارادته ولا موجب للعدول الى الوقت وان لم يمتد اى الفعل كوقوع
الطلاق هنا اى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار اى لا يمتد الظرف
ولا يكون معيارا له بل يكون ظرفا غير معيار فيراد به اى باليوم عند عدم الا
متداد الآن ويصح حمله على المجاز يعنى يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان
لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى كما ذكرنا حرام ليلا كان
او نهارا فيراد به الآن ولان العلاقة موجودة بين النهار والآن سواء
جزءا من النهار او من الليل فان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء

من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي
وهو النهار والمجازى وهو مطلق الآن والحاصل ان اليوم مجاز فى مطلق الآن
لا مشترك بينه وبين النهار بان يراد النهار عند الامتداد ومطلق الوقت
عند عدم الامتداد بطريق الاشتراك ويكون المتعارف هذا الاستعمال لان
المجاز راجح على الاشتراك لان المشترك يحتاج الى وضع جديد والاصل
عدم الحوادث والى القرينة فى ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز وايضا
انه قليل فى الكلام بالنسبة الى المجاز فاليوم ههنا مجاز لا مشترك وهو الاولى
جدا ولا يحنث عطف على الحنث السابق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما فى لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم
المجاز ويفسر باطن الحنطة بما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة
اى طعامه من اجزاء الحنطة فيكون المراد بالحنطة ههنا باطنها اى ما فيها
من الاجزاء واكل ما فى الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه
دون السويق فانه عندهما جنس الدقيق واما حقيقة اكل الحنطة فهو
ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها ولا يرد قول
ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا
مقول قولهما وهذه المسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا
او ينوى النذر مع اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه
او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين
بالاتفاق وفى الخامس والسادس خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين
اى مع نية النذر وهو الوجه السادس او من غير تعرض له بالنفى ولا بالاثبات

بالاثبات وهو الخامس فعند ابى يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر
وعندهما كل منهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذرا لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
والكفارة اى ويجب الكفارة ايضا لكونه يمينا لان موجب اليمين المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء وهذا اى وجوب القضاء والكفارة
فى كل منهما عند فوت الصوم لكونه نذرا ويمينا ثمرة الخلاف لان الواجب عند
ابى يوسف رحمه الله فى الخامس على تقدير الفوت هو الكفارة فقط لكونه يمينا
فقط وفى السادس هو القضاء فقط لكونه نذرا فقط واذا كان نذرا ويمينا
عندهما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر
لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية ومجاز فى اليمين لانه
غير المفهوم مطلقا ولهذا يتوقف على النية فارادتهما معا جمع بين الحقيقة
والمجاز قطعا وقوله لانه نذر بصيغته يمين بموجبه دليل على قوله ولا يرد
اما كون هذا الكلام نذرا بصيغته لان صيغته موضوعة للنذر واما كونه يمينا
بموجبه فلما اشار بقوله لان ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا يوجب
تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب
المنع عن ضده وتحريم الحلال والمباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية فى
رواية او العسل فى رواية على نفسه يمينا وقوله كما ان شراء القريب شراء بصيغته
تحرير بموجبه تنظير لقوله لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والمراد بالموجب
اللازم المتاخر ودلالته على النذر دلالة اللفظ على لازم معناه ودلالة
اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به

اللازم مع قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل علي
جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا تصير بذلك مجازا ففهم الجزء
او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث
انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل
فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فى الدلالة على الجدار وعلى
الشجاعة بطريق التضمن والالتزام لا بطريق المجاز وكذا الدلالة على اليمين
ههنا بطريق الالتزام لا بطريق المجاز فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز
فيها واليمين لازم لها فلا جمع هذا تقرير الجواب على ما يفهم من عبارة القوم
وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة
المعنى الحقيقي والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كما هو مقتضى هذا
التقرير وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع ولهذا عدل
المص فى تحرير مبحث امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز معا عن عبارة القوم
الى قوله لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازى معا اذ المراد الجمع
بينهما فى الارادة لا فى اللفظ لانه لا يتصور حينئذ فاذا اريد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة
حقيقة او مجازا يرد عليه اى على الجواب المقرر انه ان كان هذا موجبه يكون
جمعا بين الحقيقة يمينا وان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق
عليه وان لم ينو العتق وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
حينئذ فلا يندفع الاشكال الوارد على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
بهذا الجواب لكونه مشكلا بهذا الوارد ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال
الوارد على هذه المسئلة لا جمع بينهما فى الارادة لانه نوي اليمين ولم ينو النذر

لكنه

لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو
انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه سلم ان اليمين
هو المعنى المجازى لكن فى الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازى
فالحقيقي بمجرد الصيغة اريد او لم يرد والمجازى ان اريد وفى هذا الجواب
ايضا ما فيه لانه انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط كما هو الظاهر واما
اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا ولا معنى للجمع
الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير
تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمتنع الجمع حينئذ فى
شيء من الصور الانشائية والاخبارية شرعية كانت او عرفية لان المعنى
الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها فان قيل يلزم ان يثبت
النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر هذا يرد على الوجه الرابع وهو ما
نوى اليمين مع نفى النذر فان النذر يثبت بالصيغة لكونها موضوعة له فيجب
ان يثبت مع انه نوى ان لا يكون نذرا فاجاب عنه بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفي
حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفي
النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ديانة ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه
القاضي ولا يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه لا يصدق قضاء
فى قوله اردت المجاز ونفيت الحقيقة لان هذا حكم فيما بين العباد والقضاء
اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة اى ارادة
المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو رأى علماء
البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رائي علماء الاصول وذلك المنع
اما ان يكون عقلا او حسا او عادة يعنى عرفا عاما او خاصا وقد يفرق بين العادة

والعرف باستعمال العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال او شرعا هذا تقسيم لمنع
قرينة المجاز ثم شرع الى تقسيم نفس القرينة فقال وهى اى القرينة اما خارجة
عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا تكون من جنس
الكلام بل تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فكما لا تكون لفظا من الكلام
الذى وقع فيه المجاز فكذلك لا تكون لفظا من غيره فى سباقه او سياقه
وهذه القرينة ليست لفظا اصلا كدلالة الحال نحو يمين الفور كما اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على المعنى المجازى وهو الخروج
على الفور فالقرينة الحالية مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى عرفا وهو الخروج
مطلقا فاذا كان الحمل على المعنى الحقيقى ممنوعا بتلك القرينة عرفا فان
تحقق المعنى المجازى يلزم الحنث والا فلا او معنى من المتكلم اى او تكون معنى
فى المتكلم اى صفة له كقوله تعالى واستفزز اى استنزل او حرك من استطعت منهم
بوسوستك ودعائك الى الشر فانه تعالى لا يأمر بالمعصية وكون الآمر تعالى وتقدس
حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى
اى الطلب والايجاب عقلا فهو ههنا مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره
عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الالات والاسباب او لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه
بل يكون ذلك اللفظ الخارج عنه الدال على منع ارادة المعنى الحقيقى فيه
داخلا فى كلام آخر فى سباقه او سياقه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان
سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير يعنى مثل
هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء
لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة التخيير والاذن عقلا اذ لا

الغور فى الاصل مصدر
فارت القدر اذا غلت
ثم استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التى لا ريث
فيها ولا لبث فقيل رجع
فلان من فوره اى من
ساعته ومن قبل
ان يسكن منه

اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن
هذا الكلام الموضوع للتخيير وكل من الامرين ايضا مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اى الاول مجاز للتوبيخ على عدم الايمان والانكار لعدمه والثانى
للتوبيخ على وجود الكفر والانكار لوجوده اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا
يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا
الآية ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا فان قوله ان كنت رجلا
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى وهو التوكيل عرفا فان قيل كيف يصح
جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه قسيما للقرينة
التى هى خارجة عن المتكلم والكلام فانه يوجب ان يكون الشئ قسيما لنفسه
وهو محال قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة
من الكلام على الاطلاق فتكون مباينة لتلك القرينة جدا فلا يلزم كون الشئ قسيما
لنفسه والحاصل ان هذه القرينة لفظية وتلك القرينة غير لفظية فكل منهما
قسيم للاخرى قطعا فيصح الجعل المذكور ولا وجه لما قيل اصلا او غير خارج اى او
لفظ غير خارج عن هذا الكلام الذى وقع فيه المجاز فاما ان يكون بعض الافراد اولى
اى فهذه القرينة التى هى لفظ غير خارج عن هذا الكلام اما نفس هذا الكلام او شئ
منه يكون دالا على منع ارادة المعنى الحقيقى يعنى هذا القسم اما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون نقصا بعض الافراد او زيادته فيكون
البعض الاخر اولى بالارادة او لم يكن اى بعض الافراد اولى فالحاصل ان القرينة اما
ان تكون معنى من المتكلم او لا والثانى اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا
من الكلام الذى وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان ما يكون دلالته على المنع عن
ارادة المعنى الحقيقى باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ

لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك فاذا قال كل مملوك
لي حر لايقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة فيكون اللفظ مجازا من حيث انه
مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة
فاذا قال لا ياكل فاكهة لايقع على مثل العنب مع انه فاكهة حقيقة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهو غير مثل العنب وما لايكون دلا
لته على المنع عن ارادة المعنى الحقيقي باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثلثة
امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين منها عقلا نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطاء
والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهذا الحديث كما روي مجردا عن انما روي
مصدرا بها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاعمال طاعة وتقربا الى الله كما في
المامورات او شهوة وهواء كما في المنهيات فلو اقتصر على حمل الاعمال على المامورات يقال
في تفسير النية المراد قصد الاطاعة والتقرب الى الله تع في ايجاد الفعل كما فعله صاحب
التلويح حتى لو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لايكون ناويا ونفس
هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة المعنى الحقيقي اذ قد يحصل العمل من غير نية بل
المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه وهو اي الحكم نوعان
الاول الثواب والمأثم اي الثواب المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وهذا النوع
يتعلق بالاخرة والثاني الجواز والفساد ونحوهما كالكراهة والاساءة وغير ذلك
وهذا النوع يتعلق بالدنيا والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على شرطه
وركنه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه
لصدق عزيمته اي النوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول وهو ما يتعلق بالاخرة
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني وهو

وهو ما يتعلق بالدنيا على وجود الاركان والشرايط المعتبرة في الشرع فان وجدت
صح والا فلا سواء يشتمل على صدق العزيمة او لا ولما اختلف الحكمان اي كانا نوعين
مختلفين وكان الاسم مجازا عنهما صار الاسم بعد كونه مجازا عنهما مشتركا بينهما
اشتراكا لفظيا بحسب الوضع النوعي اي بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة
كما كان الحكم مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا بهذا الحسب لا اشتراكا معنويا بان يو ضع
لما يعمهما كالحيوان واللون فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس ونحوهما
واللون مشترك بين السواد والبياض ونحوهما اشتراكا معنويا لانه موضوع لما
يعم الانسان والفرس ونحوهما والسواد والبياض ونحوهما واما اشتراك الحكم
الاخروي بين الثواب والعقاب والدنيوي بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي
كالحيوان واللون بالنسبة الى افرادهما فلا يعم اي فلا يجوز ارادتهما اي ارادة النوعين
المختلفين جميعا اصلا لا عندنا ولا عند الشافعي اما عندنا فلان المشترك لا
عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه
السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم
فيكون المعنى ان صحة الاعمال لاتكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب الاعمال لايكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فاذا ثبت احدهما يعني النوع الاول
اتفاقا لم يثبت الآخر يعني النوع الثاني اي الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على

عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
منها لتخلف النية منها لا يبقى الصحة لها اى يتخلف الصحة ايضا منها جدا اما الوضوء
فى كونه عبادة يفتقر الى النية وكونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر هذا مراد المص لكن
فيه ابحاث ذكرت فى التلويح فلتطلب ههنا وتمنع القرينة عن ارادة الحقيقة
فى الثالث والرابع من الامثلة الثمانية المذكورة حسا نحو لا ياكل من هذه النخلة
ولا ياكل من هذا الدقيق يعنى لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله
الكلام فعلى ما نوى و الا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا
فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها و الا فعلى ثمنها الشجرة الخلاف وفى الخامس
حسا وعرفا نحو لا يشرب من هذه البئر حتى اذا استقى او كرع لا يحنث اى ولو
حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مليئ فعلى الاغتراف عندهما وعلى
الكرع عنده و الا اى وان لم تكن مليئ فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو
ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا ادخل اكارعه بالخوض
فيه ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها ثم
قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض وفى السادس عرفا
نحو لا يضع قدمه فى دار فلان وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من
غير تعيين فلذا الخالف به غيره وذكره بلفظ الكاف فقال كالاسماء المنقولة
فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة
او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو
وقال نحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقى مهجور
شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اى فان نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة وهو الانكار عند ما يعرف

يعرف المدعى محقا دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او
انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الجزء فى الكل بناء على عموم الجواب حتى
يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى عند ابى حنيفة رحمه الله ومطلقا عند
ابى يوسف رحمه الله لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو
لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فكذا لا يملكه وكيله فيكون
مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به ولا يحمل عليه كما لا يعتد
بالحقيقة فى مسائل اكل النخلة والدقيق وشرب الماء ولا عليه ثم عطف على ما
سبق من بحث اشتراط القرينة فى المجاز وبيان لزومها فيه هذا البحث المشار
اليه بقوله فاذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابى حنيفة
رحمه الله المعنى الحقيقى اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجازى
اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل
ما فيها والمراد من هذا العطف تبيين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة
عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فاعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا و الا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل
عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار
متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة
لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض
وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة
او لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا

تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحكم الحقيقة اولي وعنده
لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى مسئلة
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه
او معروفة النسب لان تعذر الحقيقة فيها اظهر من تعذرها في الاصغر
المجهولة النسب والا ففي الاصغر المجهولة النسب لا يثبت التحريم كما لا
يثبت في الاصغر المعروفة النسب الا انه اذا اصر على قوله هذه بنتي لاثبات
التحريم في الاصغر المجهولة النسب فرق بينهما اما الحقيقة اى تعذر المعنى
الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اى في الاكبر سنا منه فظاهر لامتناع
ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر وفي الثاني اى واما تعذر الحقيقة
في الفصل الثاني اى في معروفة النسب فلانها اى الحقيقة يعني المعنى الحقيقي
وهو النسب اما ان تثبت مطلقا اى في حقه وحق من اشتهر النسب منه
يعني يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت منه وينفي ممن اشتهر منه
فلا يمكن هذا اى ما ذكر من ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه
لانه ثبت ممن اشتهر منه فيكون حقه ولا تاثير لاقرار المدعي في ابطال
حقه او تثبت الحقيقة اى المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط
بان يثبت النسب منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه وذا اى ثبوت الحقيقة
اى المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط من غير نفيه ممن اشتهر منه
متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فيكون حق الغير ولا تاثير
لاقراره في ابطال حق الغير ولا يكون اى تكذيب الشرع ذلك المدعي اقل

النحو هذه بنتي وانما قيد الاصغر بمعروفة صح

اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق
فانه لو قال هذا ابني للاكبر سنا منه واراد العتق مجازا لا يحتمل التكذيب
والرجوع وكان الا نسب ذكر قوله بخلاف العتق بعد بيان تعذر المجاز ايضا
لان الالتباس بخلاف العتق في احتمال التكذيب والرجوع لا يختص بالحقيقة
بل يعم المجاز ايضا والحاصل ان العتق الذي يوجبه البنوة بعد ثبوتها عتق
قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق
مناف للملك ولهذا صح شرى امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
في حقه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما
المجاز عطف على قوله اما الحقيقة اى اما تعذر المعنى المجازي وهو التحريم
الذي يثبت بهذا اي بهذا اللفظ وهو قوله هذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم
البنتية مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه اى فلا يكون هو تحريما يكون
حقا من حقوق النكاح اى من الحقوق واللوازم المصححة والمثبتة له فالزوج
لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت
بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له
والحاصل ان التحريم الذي في وسعه وهو الحرمة الثابتة بالطلاق القاطعة
للحل الثابت بالنكاح لا يصلح اللفظ له والتحريم الذي يصلح اللفظ له وهو
الحرمة الثابتة بسبب القرابة ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ وان صح اثبات العتق كما ذكر انفا مسئلة الداعي الى
المجاز اى الامر الداعي الى العدول عن الحقيقة واستعمال المجاز فانك اذا
حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل اى الحقيقة ان تقول رأيت
شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا يرمي فلا بد ان يوجد هنا امر يدعوك الى

فلان التحريم صح

العدول عن الاصل وترك استعماله فى المعنى المطلوب الى اختيار خلاف الاصل
اى المجاز واستعماله فيه وذلك الامر الداعى الى المجاز اما لفظى واما معنوى
فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة والمراد باختصاصه
بالعذوبة اعم من ان يكون اختصاصا باصل العذوبة فم لا توجد العذوبة فى
لفظ الحقيقة بان يكون لفظا ركيكا كالخنفقيق فانه موضوع للمصيبة كاللوا
والقحط والغارة لكن لفظه ثقيل والفصحاء يجتنبون عنه ولذا يعدون
استعماله مخلا للفصاحة فيستعملون مكانه لفظا فصيحا خفيف التلفظ
وان كان مجازا كما يستعملون مكان الخنفقيق لفظ الداهية والبلية ونحوهما
وان كانت دلالتها على معنى الخنفقيق باعتبار المجاز لان اصل معنى الداهية
فى اللغة الشدة ومعنى البلية الامتحان لكن يراد منهما ما يراد من الخنفقيق
مجازا او اختصاصا بزيادة العذوبة فم يوجد العذوبة فى لفظ الحقيقة بان
يكون عذبا لكن لفظ المجاز اعذب منه فيكون العذب ركيكا بالنسبة الى
الاعذب وان لم يكن ركيكا فى نفسه لكن هذا لا ينافى ان يسمى ركيكا بالنظر
اليه واياما كان فالمراد بالعذوبة والركاكة السلاسة وخفة التلفظ و
عدمها وكل منهما اما اصلية واما نسبية والعذب مطلقا مما يقبل الطبع اليه
والركيك لذلك مما يتنفر الطبع عنه والاول داع الى الاستعمال مطلقا اى
سواء كان الاستعمال حقيقة او مجازا والثانى مانع عن الاستعمال كذلك
او صلاحيته اى صلاحية لفظ المجاز للشعر اى للوزن فيكون الكلام موزونا
باستعمال المجاز لصلاحيته للوزن لا باستعمال الحقيقة لعدم صلاحيتها له
او السجع فانه لو كان ذاليا مثل لاحد والعدد مثلا فلفظ الاسد يصلح له
دون لفظ الشجاع لعدم الدال فيه واصناف البديع اى وغير ذلك من اصناف

٩٥

اصناف البديع من المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس و
الترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى شئ منها بالمجاز ويفوت بالحقيقة كالتجنيس
فى نحو البدعة شرك الشرك مثلا فان الشرك مجاز عن الوسيلة ههنا يحصل
التجنيس لما بينه وبين الشرك من التجانس ويفوت بلفظ الوسيلة لعدم
التجانس بينهما ولهذا استعمل الشرك مجازا ههنا اذ بينهما شبه الاشتقاق
فيحصل به التجانس قطعا او معناه شروع فى الداعى المعنوى اى والداعى
المعنوى اختصاص معنى المجاز بالتعظيم كاستعمال لفظ ابى حنيفة فى رجل
عالم فقيه او التحقير كاستعمال لفظ الهمج وهو الذباب الصغير فى رجل
جاهل او الترغيب كاستعمال لفظ ماء الحيوة فى بعض المشروبات لترغيب
السامع او الترهيب كاستعمال لفظ السم فى بعض المطعومات لترهيب
السامع او زيادة البيان مثل الاسد اذ هو بين فى الدلالة على الشجاعة
من الشجاع فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى الشئ بلا بينة او تلطف الكلام
هذا بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون
تلطف الكلام كاستعمال بحر من المسك موجه الذهب فى فحم فيه جمر موقد
فيفيد لذة تخييلية وزيادة تشوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم
او مطابقة تمام المراد بالرفع ايضا عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى
الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد وهما من الداعى المعنوى ولعطف
على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك وتمام المراد ايراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة
الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقة لتساويها فى الدلالة عند علم السامع بالوضع وعدمها

اى تلطف الكلام ومطابقة
تمام المراد ٧

عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى
بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك
او غير ذلك بالرفع ايضا اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون غير ما ذكر فى هذا
الموضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز من ان الغرض
من التشبيه يكون غرضا للاستعارة وان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا
ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة وغير ذلك من الفوائد المختصة بلفظ المجاز او معناه **فصل**
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف اعلم ان الاستعارة على ما ذكره علماء
البيان على قسمين اصلية وهي الاستعارة الواقعة في اسماء الاجناس وتبعية
وهي الاستعارة الواقعة في الافعال والصفات المشتقة والحروف وقد سبق
ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا
في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
والحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة
ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فعقد هذا
الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية كما تجري فى الافعال والصفات
كذلك تجري في الحروف فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحرف وتجرى
فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك فى الحروف نفسه واليه اشار بقوله
فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اي فى الحرف والمراد
بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به عند تفسير معاني الحروف لانه يقال
من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل وغير ذلك

ذلك فهذه المذكورات فى التعبير عن معانى هذه الحروف مثلا ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك
الحروف راجعة الى هذه المذكورات بنوع استلزام كاستلزام المقيد للمطلق
مثلا فظهر ان الاستعارة فى الحروف تسمى ايضا تبعية لانها تجري اولا
فى متعلق معنى الحرف ثم بتبعيته فى الحرف نفسه كاللام مثلا فيستعار اولا
التعليل للتعقيب لكونه لازما للتعليل اذ المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب التاديب للضرب او غيره
مثل تعقيب الموت للولادة على ما سيذكر ثم بواسطتها اى استعارة
التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى لام التعليل للتعقيب نحو لدوا
للموت وابنوا للخراب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع فيراد بالاسد
الشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع اللام على تعقيب هو
غير تعقيب المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة والخراب للبناء بناء
على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على انه شجاع فيكون تعقيب
الموت للولادة مثلا مشبها بتعقيب المعلول للعلة فاستعمال لام التعليل
فى تعقيب الموت للولادة يكون بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه و
المراد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا كما ان الواقع المعلول واقع بعد العلة
قطعا بلا تخلف اصلا واستعارة التعليل للتعقيب اولا واستعارة لام
التعليل له ثانيا لكون التعقيب لازما للتعليل بناء على ان اللام تدخل في العلة
الغائية فلا يرد ان المذكور بعد اللام علة لا معلول والعلة متقدمة لا متعقبة
ولا تعقيب هنا فضلا عن لزومه للتعليل وبناء استعارته له عليه لان العلة
الغائية التى هى الغرض من الفعل المعلل الذي يتعلق به اللام وان كانت بماهيتها علة

للفعل المعلل واقدام الفاعل عليه ومتقدمة عليه في الذهن لكنها معلول
له في الخارج ومتاخرة عنه بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا
يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج
يكون متاخرا عن ايجاد السرير والاقدام عليه ومحتاجا اليه فيكون
ما يذكر بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل
المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعا[رة]
وههنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني يعني قد
جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب البحث
عن الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف
شطر من مسائل الفقه عليها والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها
لا مجازها وهو جميع الحروف والظروف اما تغليبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال ولهذا سماها حروف المعاني ثم
ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بناء على وضعها المعان تمييزا لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها و
ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي
من حروف المعاني والا فمن حروف المباني منها اي من تلك الحروف التي
تشتد الحاجة وتسمى حروف المعاني حروف العطف الواو لمطلق العطف
اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو وفي حكم
نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية و
المقارنة اي الاجتماع في الزمان ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها
في الزمان واستدل على ذلك بالنقل عن ائمة اللغة اولا حتى ذكر ابو علي انه

٩٧

انه مجمع عليه ونص عليه سيبويه في مواضع في كتابه واستقراء مواضع
استعمالها ثانيا فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها المقارنة
او الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على المقارنة او
الترتيب حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل مثل تشارك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك
وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده وثالثا بقوله وهي بين الاسمين المختلفين
كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة
فادخلوا واو العطف يعني انهم ذكروا انها بين الاسمين المختلفين بدل عن الف
التثنية المشتركة بين الشخصين المتحدين في الاسم كالرجل المتحد فيه
كل منهما قائمة مقامها عند تعذرها غير مخالفة لها في المدلول فكما لا دلالة
لمثل جاءني رجلان وهو الاصل على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني
رجل وامرأة وهو البدل ورابعا بقوله وقولهم لا تاكل السمك وتشرب
اللبن اي لا تجمع بينهما يعني معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن
بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى
مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن
منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام
كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما
ولا مقارنا وليس المقصود ذلك ولا يخفى ان هذا الاستدلال بالوجه
الرابع لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب فلهذا اي لما تقرر
ان الواو لمطلق العطف واستدل عليه بالوجوه الاربعة لا يجب التر
تيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل

اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب
وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب
لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل يصلح
لذلك والفرق بين هذين الاحتمال لين ان يكون كل من اصل الفعل والقيد
منفيا فى الاول دون الثانى فان القيد مثبت فيه واما فى السعى بين الصفاء
والمروة فوجب اى الترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به
لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اى الترتيب جواب عن الاستد
لال على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله تقرير
الاستدلال انه لما نزلت هذه الاية قال الصحابة رضه بايهما نبدأ فقال
النبى صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تع به فهم النبى صلى الله عليه و
سلم منها الترتيب فامرهم به وتقرير الجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب
بالآية وفهم النبى صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بقوله
صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به لا بالآية لانهم من اهل اللسان و
قولهم بايهما نبدأ دل على ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب
وللنبى صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو كسائر الواجبات
بالنسبة اليه وذلك اى عدم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وعدم فهم النبى
عليه السلام ذلك منها لان الحكم فى الاية كونهما من شعائر الله وهذا
لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر فى ذلك وقوله صلى
الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به لا يدل على ان بدايته تعا موجبة
لبدايتكم لكن تقديمه فى الاية لا يخلو من مصلحة كالتعظيم
او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما

وانما الوجوب كما عرفت فى الحقيقة بالنسبة اليه عليه السلام بما لاح له من
وحى غير متلو وبالنسبة الينا بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فان
قلت اذا لم يثبت وجوب الترتيب فى السعى بالاية فمن اين ثبت اصل وجوب
السعى قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعى وقد يقال
فى الجواب عنه ان قوله تعا فلا جناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف
بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف
بهما لما كان عليهما فى الجاهلية من صنمين يعبدونهما وعلى هذا يكون ثبوت اصل
وجوب السعى بالقرآن وثبوت وجوب الترتيب فيه بالحديث وزعم البعض
انه للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بو
قوع الواحدة عنده والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
لغير المدخول بها يعنى لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق يقع الواحدة عند ابى حنيفة رحمه الله والثلث عند ابى يوسف ومحمد
رحمهما الله فزعم البعض ان هذا اى ما ذكر من وقوع الواحدة عنده والثلث
عندهما مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وهذا اى ما زعم البعض من كون
الخلاف بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما راجعا الى ان الواو عنده للترتيب
وعندهما للمقارنة ومبنيا عليه باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق
الثانى والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك يعنى ان الاختلاف
المذكور راجع الى ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل

فيها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة في الاداة الى الاولى فيكون
تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد الاولى والثانية واذا كان
تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها على سبيل
التعاقب دون الاجتماع فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط اى عند وجود
الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث اى وفي المنجز
يقع طلقة بائنة اتفاقا
تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة
تنثر عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان
الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع
جملة اى يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق
انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم
لا في صيرورته طلاقا اي لا في صيرورة اللفظ تطليقا عند وجود الشرط كما اذا
كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند
الشرط يقع الثلث كذا ههنا يعني ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب
تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي
الكاملة اى في قوله ان دخلت الدار فانت طالق الشرط مذكور فيجب تقديره
في كل من الاخيرين اى من قوله وطالق وطالق فيصير قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات

مرات فعند وجود الدخول يقع الثلث فكذا ههنا اى في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لان المقدر كالملفوظ والحاصل انه
اذا ذكره بالواو فالتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق
اذ الترتيب في التكلم لا في صيرورة هذا اللفظ تطليقا بخلاف ما اذا
ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد
واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع وان قدم الاجزية اى ان قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقعة دفعة
لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع فان قيل اذا تزوج
اى فضولي امتين بغير اذن موليهما ثم اعتقهما المولي معا صح نكاحهما وبكلا
مين منفصلين عطف على قوله معا اى واعتقهما المولي بكلامين منفصلين بان
يقول مثلا اعتقت هذه ويسكت ثم يقول للاخرى اعتقت هذه او بحرف
العطف اى او اعتقهما المولى بحرف العطف بان يقول اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية لان نكاح الامة لا يجوز على الحرة وانما قيد بغير
اذن موليهما اذ لو كان باذن مولاهما نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق
لانه لا يتحقق نكاح الامة على الحرة فانهما في وقت نفوذ نكاحهما
امتان بخلاف ما اذا كان بغير اذنه فانه يتحقق نكاح الامة على الحرة
لان الثانية امة عند نفوذ نكاح الاولى باعتاقها فجعلتموه للترتيب
اي جعلتم الواو للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما معا بطل نكاح الثانية اذ لا

يجوز الجمع بين الاختين فان اجازهما معا بان يقول اجزت نكاحهما او اجازهما
بحرف العطف بان يقول اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى نكاح هذه ونكاح
هذه فجعلتموه اى جعلتم الواو ههنا للقران حيث جعلتم العطف بالواو
بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا لا يقال هذا دليل
على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان
على المقارنة لانا نقول نعم الا في الانشاءات فان الحكم فيها يثبت لهما معا
حتى لو قال اعتقتهما يثبت الحكم لهما معا وعدم الدلالة على المقارنة
في الجمع بلفظ واحد في الاخبار لا يوجب عدم الدلالة على المقارنة في
الجمع بلفظ واحد في الانشاء فجعل العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ
واحد ههنا دليل على جعله للقران لا لمطلق الجمع مع انكم اثبتم ان الواو لمطلق
الجمع وليس هذا الا التناقض حيث نفيتم ما اثبتم واثبتم ما نفيتم وذلك
باطل جدا وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا
مال له سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك
الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب
السعاية ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن
في مرض الموت وقد يتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق
كله لانه لا يخرج من الثلث فان اقر متصلا بان يقول اعتق ابي في مرض موته
هذا وهذا وهذا من غير فصل بالسكوت بين ذلك عتق من كل ثلثه وان اقر
منفصل بان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث فان المفروض
تساوي قيم العبيد فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت يعتق كله لانه

وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه عتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن
لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فقد عطفه على الثاني و
موجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث الثاني والاول فيعتق ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع عن عتق نصف الثاني وكل الاول فجعلتموه اى جعلتم الواو ههنا
ايضا للقران حيث جعلتم العطف بالواو فيما اذا اقر متصلا بمنزلة الجمع
بلفظ واحد مثل قوله اعتقهم ابي معا اذ لو لم يكن للقران بل كان للترتيب
كان كما في مسئلة السكوت والاقرار منفصلا فلم يكن الثابت عتق
ثلث كل واحد من العبيد بل كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث قلنا
اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف اى لم تبق
محلا لتوقف النكاح فان نكاح الامة لا يجوز على الحرة بل بطل توقف نكاح
الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح
التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح
بعد لصيرورتها حرة واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره
اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء يعني لاوله وهنا اى في الثاني
والثالث وهما مسئلتا نكاح الاختين واعتاق ثلث كل من العبيد كذلك اى آخر
الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان
نكاح الاولى لعدم جواز الجمع بين الاختين في النكاح فيكون اخره مغيرا
لاوله واما في الاقرار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق
كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من
الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام فيتغير الاول عند ابي حنيفة
رحمه الله من العتق الى الرق لا من البراءة الى الشغل لانه يجب عليه السعاية

والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما من
البراءة الى الشغل لا من العتق الى الرق لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا
لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق الا ثلث الثلث و
وجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت
فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت بخلاف الامتين
فان اخر الكلام لا يغير اوله فى مسئلة الامتين لانه اذا قال اعتقت هذه و
هذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره
واما فى مسئلة الاختين فاخر الكلام يغير اوله فيتوقف اوله على اخره
وهذا هو الفرق بين المسئلتين والخلاف بينهما بان يبطل نكاح الامة الثانية
فى مسئلة الامتين ونكاح الاختين فى مسئلة الاختين بعد اشتراكهما
فى الصورة حيث كانت كل واحدة منهما جملة فعلية انشائية مشتملة
على عطف المفرد على المفرد بالواو وقد تدخل اى الواو بين الجملتين كما تد
خل بين المفردين والجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر لمبتدء
او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما فى ذلك التعلق والا
فالواو تفيد الجمع بينهما فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع
عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك اي على حصول مضمونها من
اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية وبالعكس فموضة الى القرائن
والواو لا توجبها ولا تدل عليها فلا توجب المشاركة ففى قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة ولو كانت الواو موجبة للمشاركة
بين الجملتين فالواجب ان تطلق الثانية ثلثا كالاولى وانما تجب هي
اى المشاركة اذا افتقر الآخر اى اخر الكلام الى الاول اى الى اوله هذا حكم

١٠١

حكم فى مطلق العطف بالواو ولا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت
طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المثل فى الثانى فيشارك
الاول اى يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه ان تعين ما تم
لا بتقدير مثله اى مثل ما تم لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف
والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كتكرار قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله
هنا بخلاف التكرار لانه يمكن ان يتعلق الاجزيه المتكثرة بشرط متحد فقوله
طالق وطالق وطالق تعلق بقوله ان دخلت الدار بعينه لا بتقدير شرط آخر
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا
لعدم امتناع اتحاد ما تم به الاول فلا يصير نحو قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فى غير المدخول بها كقوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فلا يقع الثلث هنا عنده جدا وبتقديره اى بتقدير
مثله هذا عطف على قوله بعينه ان جعل قوله لا بتقدير مثله عطفا عليه
او على قوله لا بتقدير مثله ان جعل تاكيدا له ان امتنع اى الاتحاد نحو
جاءني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو بناء على ان مجيء
زيد عرض قائم بزيد فلا يجوز ان يكون بعينه قائما بعمرو لان العرض الواحد
لا يقوم بالمحلين جدا فيقدر المثل فى الثانى لتوضيح هذا المعنى فيشارك الاول
بتقدير مثل ما تم به والمجيء متحد مفهوما متعدد خارجا بخلاف دخول
الدار فانه متحد مفهوما وخارجا فلذا يقدر المثل ههنا لا هنا وبعضهم اوجبوا

الشركة فى عطف الجمل ايضا اى كما فى عطف المفردات حتى قالوا ان القران
فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا على
الصبى كما لا يجب الصلوة عليه كان هذا الحكم بناء على وجوب كون المخاطب لا يجب ع
بالخطابين متحدا فعدم كون الصبى مخاطبا بالصلوة يدل على عدم كونه مخاطبا
بالزكوة فلا تجب الزكوة على الصبى كالصلوة لما بينهما من القران فى النظم لكن
يقال عدم وجوب الزكوة عليه لا للقران فى النظم بل لعدم اهليته لها لانها
اى الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكى يجعل المال
خالصا لله تع ثم يصرفه الى الفقير ~~الى الفقير~~ ليكون كفاية من الله ولا بد فى
العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه با
ختياره وهذا مفقود فى الصبى لعدم وصوله الى حد البلوغ فلا يكون من اهل
العبادات المحضة بخلاف العبادات الغير المحضة كصدقة الفطر والعشر
والخراج لما فيها من معنى المؤنة فانه من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على
الصبى يقول ان الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل
خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى
عبادة مالية يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما
هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنا
والجواب عنه انه لا بد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
الابتلاء وهذا لا يوجد فى الصبى وهذا اى ايجاب الشركة فى الجمل
فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى يعنى
ان الشركة بين الجملة المعطوفة والمعطوفة عليها لا تثبت الا عند
افتقار المعطوفة الى المعطوفة عليها ولما اتجه عليه ان يقال ان قوله وعبدى

وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر جملة تامة غير
مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا تتعلق بالشرط بل تكون جملة مستانفة
معطوفة على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وتعلقها بالشرط وعطفها
على الجزاء يدل على ان الشركة بين المعطوفة والمعطوفة عليها تثبت مطلقا
اجاب عنه بقوله ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعلق
العتق بالشرط ايضا اى كالطلاق لان الاصل فى الواو الشركة وهذه اى
الشركة انما تثبت ههنا اذا عطف اى العتق على الجزاء وهو الطلاق
لا على الشرط وهو دخول الدار فهذه الجملة اى وعبدى حر وان كانت تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها لكنها فى قوة المفرد وحكم الافتقار فعطفت على الجزاء
لا على المجموع لان مناسبتها الجزاء فى الاسمية ترجح عطفها على الجزاء
لا على المجموع واذا عطفت على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان الجزاء بعض
الجملة الشرطية فيكون الواو على اصلها وهو الشركة وعطف الاسمية على
مثلها واما لو عطفت على المجموع فلا يكون الواو على اصلها بل لمجرد النسق
والترتيب ويكون عطف الاسمية على الشرطية على انه لا بد ان يحمل
الواو على اصلها ما امكن بان يكون المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه حقيقة
كما فى المفرد او حكما كما فى الجملة الممكن اعتبارها فى قوة المفرد واما اذا لم يمكن
حملها على اصلها فلا تحمل على اصلها كما اذا كان المعطوف جملة لا تكون فى
قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها نحو قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب فى التكلم بخلاف وضرتك طالق يرجع
الى قوله يتعلق العتق بالشرط يعنى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق لا يتعلق طلاق الضرة بالشرط فان اظهار الخبر ههنا اى فى قوله وضرتك طالق

مع تحقق قرينة الحذف دليل على عدم المشاركة فى الجزاء اى على عدم المشاركة
بينهما فى الجزائية والتعلق بالشرط ويكون العطف على المجموع جدا وان امكن
على الجزاء بناء على المناسبة فى الاسمية لكن اظهار الخبر يرجح العطف
على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان العطف على الجزاء يكفى ان يقول وضرتك
بدون طالق ولهذا اى ولاجل كون متابعة قوله وعبدى حر لقوله فانت طالق في
الاسمية موجبة لعطفه عليه وكون اظهار الخبر فى قوله وضرتك طالق
موجبا لعطفه على المجموع جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
معطوفا على الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد اي على
قوله فاجلدوا فانه جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة
والقضات وهذه المناسبة دليل على المشاركه فيعطف عليه جدا لا على
قوله تعا والذين يرمون الح على ان عدم قبول الشهادة صالح لكونه جزاء للقذف
وحدا له فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم
بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم
انه حد فى اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا
انه ضم اليه الايلام الحسى وهو الضرب لكمال الزجر وعمومه جميع الناس
فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وهو رد الكلام وعدم قبول الشهادة
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم وواقع فى النفس
لما فيه من الايضاح بعد الابهام كما فى قوله تع الم نشرح لك صدرك لا قوله
واولئك هم الفاسقون عطف على قوله قوله تع ولا تقبلوا الح اى ولم نجعل
قوله تع واولئك هم الفاسقون معطوفا على قوله فاجلدوا فانه جملة
اخبارية والائمة ليسوا مخاطبين بهذا الخطاب لان اتصافهم بالفسق دائما

دائما ليس مما يقام ابتداء بولاية الامام والجزاء ما يقام ابتداء بولايته فلا يصلح
للجزاء وعدم المناسبة دليل على عدم المشاركة فلا نجعله عطفا عليه بل جعلناه
عطفا على قوله والذين يرمون الح لمناسبتهما فى كونهما جملتين اخباريتين اسميتين
وثمرة هذا ان قوله تع الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره
وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا على ما سياتي في آخر فصل
الاستثناء **الفاء** للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط
بلا تراخ وفصل فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان
تدخل اى المرأة على الترتيب من غير تراخ وفصل وقد تدخل اى الفاء على
المعلول لانه يعقب العلة نحو جاء الشتاء فتاهب وهي بالحقيقة جواب
شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة فى
الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه هذا على وجه التسامح
نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل من الافعال الحسية الا فعل واحد وهو
السقى والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه فى حلقه والارواء
انما يحصل بعد شربه بقدر الري لا بعد بمجرد السقى ولهذا صح ان يقال سقاه
فما ارواه فلا يرد ان العلية والمعلولية فى وجود السقى والارواء لا فى مفهومهما
والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف
يتصور اتحادهما وعينيتهما فى الوجود ونحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التاخر
بالمعلولية لا بالزمان وهذا اشارة الى ان المعلول كما يكون بلا واسطة كذلك
يكون بواسطة فبالشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرا

الاثبات الملك والاعتاق لان لتمه فلا يكون العتق للشري واثر اله الا انه
يصح اضافته اليه اى اضافة العتق الى الشري وجعله موجبا له لكون الشري
موجبا للملك الموجب للعتق وهو معلول للملك بلا واسطة وللشري بوا
سطة فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا لان
الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بخلاف قوله هو حر بدون الفاء فانه لا يكون قبولا
بل يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله ولو قال للخياط ايكفيني هذا
الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه مع الفاء فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن
لانه مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه فيصير كما قال ان كفاني فا
فاقطعه بخلاف قوله اقطعه بدون الفاء لانه اذن مطلق فلا يكون القطع
موجبا للضمان وقد تدخل اى الفاء على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره
اذا الى الفا فانت حر يعتق في الحال لان معنى فانت حر لانك حر وكذا انزل
فانت آمن يعني ان الاصل دخول الفاء على المعلول لانه يعقب العلة وخلاف
الاصل دخولها على العلل كالجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي فان دخولها
عليها مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها لكن لما
كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه لزم التوجيه
وتحقيق التعقيب ههنا والاولى ان يقال انما تدخل على العلل والاسباب
لان ذكر المعلول والمسبب يقتضي ذكر علته وسببه فبهذا الاعتبار يتصور
تعقيب العلة المعلول والسبب المسبب والمقصود بالاتيان على هذا
المنوال ودخول الفاء على العلة والسبب مع انه خلاف الاصل الاشعار
بالتحقق في الجملة لان تحقق المعلول والمسبب يدل على تحقق العلة

العلة والسبب واعلم ان الفاء في هذه المواضع تؤدي معنى ان المكسورة
الدالة على التحقيق فان سئلت التحقيق فوازن بين اعبد ربك فالعبادة
حق له واعبد ربك ان العبادة حق له كما اشرنا انفا فافهم ثم للترتيب مع
التراخي وهو اى التراخي راجع الى التكلم عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله
اى يكون عنده في التكلم فيكون في الحكم ايضا لان ثم لمطلق التراخي فينصرف الى
الكامل وهو ما فيهما جميعا وايضا دخلت ثم على اللفظ وهي كلمة التراخي
فيظهر اثرها فيه ايضا وايضا ان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع
في الاخبار والانشاء والى الحكم عندهما اى يكون عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله في الحكم فقط لا في التكلم لان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل
منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال والجواب عنه ان الاحكام لا
تتراخى عن التكلم فلما كان الحكم متراخيا تقديرا كما في التعليق فان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق بمنزلة قوله عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تكلما بالطلاق بل يصير تكلما بالطلاق عند الدخول تقديرا فكانه قال
عنده انت طالق فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعنده لا يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا اى على التراخي فان كانت اى المرأة
مدخولا بها يقع الثلث لمصادفتها المحل وان لم تكن اى المرأة مدخولا بها
تقع الثلث واحدة اى يقع الاول لمصادفته المحل ولا يقع الثاني والثالث
لعدم مصادفتهما المحل فانه لم يبق بواسطة وقوع الاول ولذا اى يقع
الثلث عند كونها مدخولا بها وواحدة عند كونها غير مدخول بها ان
قدم الشرط يعني لا فرق عندهما بين تقديم الجزاء وتقديم الشرط فالواقع
في المدخول بها هو الثلث وفي غير المدخول بها هو الواحدة سواء قدم الجزاء

وقال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار او قدم الشرط وقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق وعنده في غير المدخول بها يعني
ان قدم الجزاء لكن اهمل عن ذكر هذا القيد بناء على دلالة قوله وان قدم
الشرط فيما بعد عليه فانه يدل على ان البحث السابق المفهوم من قوله وعنده
الح انما هو في تقديم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه وان
وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال بين اول
الكلام وآخره ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي
في التكلم صار كل منهما كلاما منفصلا عن الآخر فكانه قال انت طالق وسكت
فيقع الاول في الحال لمصادفته المحل ويلغو الباقي اي الثاني والثالث لعدم المحل
اي لعدم مصادفتهما المحل فانه لم يبق بواسطة وقوع الاول وان قدم الشرط
تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط فيكون كانه قال
ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط وقوع الطلاق عند وجود الشرط ان
ملكها ثانيا وانما كان قوله ثم طالق بمنزلة قوله وانت طالق مع تقدير
الواو والمبتدا لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف
واثبات المشاركة في المبتدا فيتجه تقدير الواو والمبتدا جدا واما التعلق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولا يكفي فيه الاتصال
صورة كما ههنا او معنى كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق طالق
فكما لا يتعلق فيه الثاني والثالث بالشرط لعدم كفاية الاتصال المعنوي فقط
فكذلك لا يتعلق ههنا اي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق

ثم طالق

ثم طالق لعدم كفاية الاتصال الصوري فقط ولذا وقع الثاني في الحال ولغا الثالث
وفي المدخول بها يعني ان قدم الجزاء وانما لم يذكره لدلالة قوله وان قدم فيما
بعد عليه كما ذكر آنفا فانه يدل على كون البحث السابق عليه في تقديم الجزاء
نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لمصادفتهما المحل وعدم تعلقهما بالشرط
فيكون كانه قال انت طالق ثم طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
فلما كانت المراة مدخولا بها تكون محلا فيقع الاول والثاني وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول به لقربه به ونزل الباقي اي يقع
الثاني والثالث في الحال لعدم تعلقهما به فيكون كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وطالق فلما كانت المراة مدخولا بها تكون محلا
فيتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني والثالث في الحال والحاصل ان الواقع عنده في
غير المدخول بها سواء قدم الجزاء او الشرط هو الواحد وفي المدخول بها هو الاثنان
وهما يوافقانه في الاول من وجه دون وجه حيث يقولان بوقوع الواحد وتعلق
الجميع بالشرط ويخالفانه في الثاني من كل وجه حيث يقولان بوقوع الثلث وتعلق
الجميع بالشرط هذا بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير
تعرض لاثباته او نفيه ما لم ينضم اليه لفظ لا فانه اذا انضم اليه صار نصا
في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو فلا يجعل في حكم المسكوت مطلقا لوقوع ال
التعرض لنفيه فيكون بمنزلة ما جاءني زيد بل عمرو واثبات ما بعده على سبيل
التدارك ومعنى التدارك على تفسير الاعراض بهذا ان الاخبار بالكلام الاول ما
كان ينبغي ان يقع لانه اي الكلام الاول باطل وغلط وفسره بعضهم بانه الرجوع
عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط فعلى هذا لا
يكون معنى التدارك ان الاخبار بالكلام الاول ما كان ينبغي ان يقع بل ان الكلام

الاول باطل وغلط وبالجملة وقوع كلمة بل في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام
آخر من غير رجوع وابطال مالم يكن وقوعها على حكاية نحو جاءني زيد بل
عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله تفريع على ان بل للاعراض عما قبله اي لكونه
للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف
الظاهر وجوبها مطلقا اعني سواء اتحد جنس المال او اختلف لانه لا يملك
ابطال الاول والرجوع عنه بجعله في حكم المسكوت عنه على ما هو مقتضى
بل كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا يعني اتفاقا اي قوله له علي
الف بل الفان بمنزلة قوله انت طالق واحدة بل ثنتين في لزوم الثلثة و
عدم ملك ابطال الاول والاعراض عنه فكما يجب هنا وقوع ثلثة تطليقات
فكذا يجب ههنا ثبوت ثلثة آلاف قلنا في جوابه الاخبار يحتمل التدارك
يعني ان قوله له علي الف بل الفان اقرار والاقرار اخبار والاخبار يحتمل
التدارك وذا اي التدارك بكلمة بل في الاعداد في العرف يراد به نفي انفراده
اي انفراد الاول وهو ما اقر به اولا لا نفي اصله نحو سني ستون بل سبعون
يراد زيادة العشرة عرفا فقط للتدارك ونفي انفراد الستين فقط فيكون
كانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله
وقال بل مع ذلك الالف الف آخر فكما ان الواجب هنا الفان فكذلك ان
الواجب في قوله له علي الف بل الفان الفان لا ثلثة الالف لكن هذا اذا
اتحد جنس المال واما اذا اختلف مثل له علي الف درهم بل الفا ثوب فيجب
ثلثة الاف وحاصله ان ما ذكره من لزوم الثلثة مسلم عند اختلاف
الجنس دون اتحاده فقوله له علي الف بل الفان بمنزلة قوله له علي
الف ليس معه غيره بل مع ذلك الالف الف آخر لانه يحتمل التدارك

التدارك ايضا لا بمنزلة قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لانه انشاء
والانشاء لا يحتمل التدارك ولا يجوز قياسه عليه لما بينهما من الفرق
وعدم المناسبة والى هذا اشار بقوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اي التدارك اذ المراد بالتدارك تدارك الكذب فقلنا بناء على
عدم احتمال الانشاء للكذب والتدارك يقع الواحدة اذا قال ذلك اي اذا
قال انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها لانه اذا قال ذلك لها
طلقت واحدة ولا يمكن تداركه وابطاله لكونه انشاء ولا يبقى المحل بواسطة
وقوع الواحدة الاولى فلا يقع الثنتان لعدم مصادفتهما المحل لكون المراءة
غير مدخول بها فالواقع واحدة لا غير بخلاف التعليق اي بخلاف ما اذا قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع
الثلث عند وجود الشرط لانه قصد ابطال الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط
وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي تعليق الثاني به منفردا غير منضم الي الاول
ولا يملك الاول اي ابطال الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط لانه يمين واليمين
لا يقع قبل وجود المعلق به وهو الشرط ويملك الثاني اي افراد الثاني بشرط آخر
فيتعلق اي الثاني وهو ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما تعليق الوا
حدة بالشرط المذكور والثاني تعليق الثنتين بالشرط المقدر المماثل للمذكور
فيكون كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين والى هذا اشار بقوله فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فاذا وجد الشرط وقع الثلث دون الواحدة فقط بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما
قلنا في بحث حرف الواو اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار

فانت طالق وطالق وطالق فانه يقع الواحدة لان العطف مع تقرير الاول فيتعلق
الثاني بالشرط المذكور بعينه بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب فيقع الاول لمصادفته المحل ولما لم يبق المحل بواسطة وقوع
الاول لا يقع الثاني والثالث لعدم مصادفتهما المحل كما ذكرنا في بحث حرف
الواو والحاصل انه اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بعين الشرط
المذكور بواسطة الاول ويكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى
المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة
بل تعلق الثاني بمثل الشرط المذكور لا بعينه ويكون بمنزلة التصريح بتكرير
الشرط فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة فكانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين لكن للاستدراك اي
وفسره المحققون من النحاة بدفع التوهم الناشي من الكلام السابق نحو ما
جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة
وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو
والفرق بينهما ان الاول لقصر الافراد والثاني لقصر القلب وبالجملة وضع لكن
للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد يعني اذا عطف به المفرد فهو لا
يحتمل نفي ما بعده بل يجب ان يكون ما بعده مثبتا فيجب ان يكون ما قبله
منفيا لتحصل المغايرة بينهما ويتحقق الاستدراك على ما هو اصل وضعه وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها يعني ان عطف بها الجملة
فهي تحتمل اثبات ما بعدها فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل نفي ما بعدها فيكون
ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلام سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا
يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا منفيين

منفيين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد
النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في
معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فقال بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم
هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض
عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات فان
اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل يعني قوله لكن
لعمرو بقوله ما كان لي قط فلعمرو اي فالعبد لعمرو وان فصل فللمقر اي فالعبد للمقر
لان النفي يعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما ان يكون تكذيبا للمقر
وردا لاقراره اي تكذيبا للمقر وردا لاقراره والى هذا قصد بقوله فيكون
اي النفي ردا الى المقر وهذا الاحتمال هو الظاهر من الكلام والثاني ما اشار اليه
بقوله ويمكن ان لا يكون اي النفي وهو قوله ما كان لي قط تكذيبا للمقر وردا
لاقراره اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه
لزيد فقال زيد العبد وان كان في يدي زمانا وكان معروفا بانه لي واشتهر انه
ملك لي لكنه كان في الحقيقة ملكا لعمرو ولم يكن ملكا لي قط فقوله اي فيصير
قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي في كونه تكذيبا للمقر وردا لاقراره وهو
الظاهر من الكلام فيتوقف اي ذلك النفي وهو قوله ما كان لي قط عليه اي على
قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير انما يصح موصولا فاذا صح مو
صولا يثبت النفي عن نفسه وهو موجب قوله ما كان لي قط والاثبات لعمرو
وهو موجب قوله لكن لعمرو معا لا متراخيا لان النفي على تقدير التراخي في الثبوت

يصير رداً للاقرار ولا يثبت الملك لعمرو بمجرد الاخبار لان الحكم لا يثبت بشهادة
الواحد فقط وعلى هذا اى على ما ذكر من توقف قوله ما كانت لي قط على قوله لكن
لعمرو بشرط الوصل وثبوت موجبهما معا لا متراخيا قالوا في المقضي له بدار بالبينة
اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد اى اذا ادعى بكر داراً في يد عمرو انها له وجحد
عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها
لزيد بكلام متصل وقال زيد باع بكر الدار مني او وهبني بعد القضاء اي
صدقه زيد في اقراره وكذبه في قوله ما كانت لي قط ففي هذه الصورة قالوا
ان الدار لزيد وعلى بكر المقضي له القيمة اى قيمة الدار للمقضي عليه اى لعمرو المقضي
عليه لانه اى بكر المقضي له اذا وصل الاستدراك وهو قوله لكنها لزيد بالنفي وهو
قوله ما كانت لي قط وهو اى النفي بيان تغيير له اى للاستدراك فكانه اى بكراً
المقضي له تكلم بهما اى بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما اي موجب النفي
والاستدراك وهو اى موجبهما النفي اي نفي الملك عن نفسه وثبوت ملك
زيد اى ثبوت الملك لزيد معا وانما احتيج الى اثبات موجبهما معا لانه لو حكم
بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون
اقراراً على الغير واخباراً بان ملكه لآخر فلا يصح لانه لا يثبت ملكه للآخر
بمجرد الاخبار لان الحكم لا يثبت بشهادة الواحد فالحاصل ان المقارنة
الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى
كانهما كلام واحد فلا يفصل بعضه عن البعض في حق الحكم فيثبت حكمهما
معا لا متراخيا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك
النفي فيثبت اى ملك المقضي عليه بعد موجبي الكلامين اشارة الى الدليل ثبوت
على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما

١٠٨

ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء
ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي
عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك
عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر
عن نفي عنه وعما معه فكما ان اثبات الملك متاخر عن نفي الملك عن نفسه
فكذلك متاخر عن ثبوت الملك لزيد فيكون قوله ما كانت لي قط متلزما
لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع فلا يكون
حجة على الغير والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع
فيكون حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن
قيمتها فلهذا قال فيكون حجة عليه لا على زيد فيضمن القيمة وقوله ثم
ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله عطف على اول البحث وهو قوله
لكن للاستدراك اى ان انتظم الكلام وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد
لكن تداركا لما قبله فان صلح يحمل على التدارك والا اى وان لم يصلح ما بعده
تداركا لما قبله فهو كلام مستانف والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام
ما امكن نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح
الوصل اى وصل لكن غصب بقوله لا على انه اي قوله لا نفي السبب لا الواجب
اذ الخطاء انما وقع في السبب لا الواجب فنفى القرض وهو السبب لوقوع
الخطاء فيه واثبت الغصب تداركا له فاتسق الكلام فيحمل على التدارك
جدا لا على الاستيناف قطعا بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة
فقال اي مولاها لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل
لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين يعني لا يتسق الكلام في

هيئة المسئلة فلا يحمل على التدارك بل على الاستيناف لانه نفى اجازة النكاح
عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين فاذا حمل على الاستيناف يكون
قوله لكن اجيزه بمائتين كلاما مستأنفا فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان وانما
يكون متسقا لو قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر
المهر لا في اصل النكاح فيحمل على التدارك جدا او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد
ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احديهما لا
للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار يعنى ذهب
كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا
يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للشك اذ لا افهام مع الشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي
احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى
الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك ولم يريدوا به الا
ان المتبادر الى الذهن عند الاطلاق هو الشك فلا يكون وضع او للشك ولا
يتوجه الرد المذكور جدا وما ذكر لتوجيهه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير
تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للشك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه
بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء
فانه اى او حينئذ كان فى الانشاء يكون للتخيير يعنى ان الانشاء لا يحتمل الشك
لانه لاثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او
نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كاية الكفارة اى كما فى قوله تعالى فكفارته

اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور
والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع
في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى
التخيير يجب وح انكان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية
بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة على ما سيصرح به فاوجب التخيير بان
يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء لان
الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى عين
ما اوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء حتى
يشترط صلاحية المحل حين اى حين ايقاع العتق فى ايهما شاء واخبار لغة عطف
على قوله انشاء شرعا ولكونه اخبارا لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه بيانه واظهار ما فى الواقع فيكون بيانه اظهارا للواقع لا انشاء فيجبر
عليه اي على البيان والحاصل انه لما كان لا بد فيه من البيان وتعيين احدهما
وكان له شبه الانشاء وشبه الاخبار كان مشروطا بصلاحية المحل عند
البيان من حيث انه انشاء حتى لو مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومشروطا بالجبر على البيان من حيث انه اخبار لان الجبر انما هو فى الاخبار

دون الانشاء فانه لو اقر بالمجهول يجبر على البيان وهذا اشارة الى كونه انشاء
شرعا واخبارا لغة ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله
وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح يعني استحسانا لا قياسا اذ القياس
ان لا يصح هذا التوكيل لجهالة المامور لكن يصح استحسانا فوجه الاستحسان
ان هذه الجهالة مستدركة فتتحمل فيما هو مبني على التوسع كالتوكيل مثلا
فاذا صح هذا التوكيل استحسانا صح تصرف ايهما كان استحسانا حتى لو باع
احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل
فلهذا اي لكونه او في الانشاء للتخيير اوجب البعض يعني مالك ومن تبعه
التخيير اي كون الامام مخيرا في العقوبات في كل انواع قطع الطريق اي في كل
نوع من انواعه بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا يعني قال ان او ههنا على حقيقته لامكان العمل بها وعدم قيام
دليل المجاز ولان قطع الطريق جناية واحدة في ذاته فيكون الامام مخيرا في
العقوبات في حق كل قاطع طريق وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية و
هي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف او جزاء مما
يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد
مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ومقابلة اخف الجناية باغلظ الجزاء فلا
يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء
على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فجزاء
القتل القتل وجزاء القتل والاخذ القتل والصلب وجزاء الاخذ القطع وجزاء
التخويف النفي اي الحبس الدائم والمراد من التخويف ان يأتي قطاع الطريق على
التجار ويحاربوا معهم ويكونوا مغلوبين على انه ورد في الحديث بيانه على هذا

هذا المثال يعني روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع ابي
عاهد ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الا
سلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده و
رجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك ولفظ من ههنا
عام يتناول الواحد والجماعة اما الواحد فظاهر واما الجماعة فالمعنى ان كل جماعة
قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقا
بل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب و
ان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد يعني قوله
من قتل واخذ المال حمله ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه
الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث
لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القتل ثم
القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية
تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث
انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وعند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث ولهذا
اي ولكون او لاحد الشيئين قالا اي ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في قوله
هذا حر او هذا لعبده ودابته اي مشيرا اليهما انه اي كلامه هذا باطل اي
لغو لا يثبت به شيء لان وضعه اي وضع لفظ او لاحدهما اي لاحد الشيئين
الذي هو اعم من كل منهما على التعيين وهو اي الاعم يجب صدقه على

الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق لان
الدابة ليست بمحل للرق الذى هو عجز حكمى شرع جزاء على الكفر فلا تكون محلا
للعتق فيلغو كلامه وانما الصالح له الواحد المعين الذى هو العبد فلا يصلح
الواحد الاعم للعتق هنا اصلا ويبطل كلامه ولا يثبت به شيء جدا وقال
ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر
اى قال لما تعذر العمل بالحقيقة يعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد
المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والواحد المعين من محتملات الكلام ولو
قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يحتمل
ان يكون معناه احدهما حر وهذا او هذا حر او هذان والاول اولى لوجهين احدهما
ان يكون المقدر مثل الملفوظ لان تقديره احدهما حر وهذا حر والثانى الا
يكون الثالث وهو قوله وهذا مغيرا لما قبله ولا يتوقف اول الكلام عليه بخلاف
ما فى المعنى الثانى فانه لا يكون المقدر مثل الملفوظ لان تقديره هذا حر او هذان
حران فيكون المقدر تثنية والملفوظ مفرد فيخالفه من جهة اللفظ وايضا
يكون الثالث مغيرا لما قبله فيتوقف الاول عليه فاذا كان الحمل على المعنى الاول
اولى منه على الثانى يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين كانه قال احدهما
حر وهذا فيعين ايهما شاء وذلك لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد
الاولين وتشريك الثالث فيما سيق الكلام له فصار بمنزلة قوله احدهما حر
وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين
فيلزم عتق الاثنين قطعا احدهما الثالث والثانى المعين من الاولين واما
فى هذا حر او هذان فاللازم اما عتق الاول او عتق الاخيرين لان الخيار ههنا
بين الاول والاخيرين فايهما عين للعتق فيلزم عتقه وانما كان الخيار بينهما

بينهما لان الجمع بين الثانى والثالث بالواو بمنزلة الجمع بينهما بالالف فاذا كان
بمنزلة قوله هذا حر وهذان فلا خفاء ان الخيار بين الاول والاخيرين ولا
يعتق احدهم اصلا من غير تعيين جدا فالثابت عتقه بعد التعيين اما
الاول والاخيران فيكون على الاول واحدا وعلى الثانى اثنين واذا استعمل
او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك
يعنى لا تطع احدا منهما لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون اى احدا منهما
نكرة فى موضع النفى اى فى سياق النفى فيعم كل واحد منهما وكذا ما جاءنى زيد
او عمرو اى ما جاءنى احد منهما فيكون نكرة فى سياق النفى فيعم كل واحد منهما
ولفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة
عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه
المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولا
يستعمل فى الايجاب بدون كل اصلا والفرق بين المعنى الاول والثانى ان الاول
يعم ذوى العقول وغيرهم والثانى يخص ذوى العقول ولا يتناول غيرهم فان قال
لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا احدهما اى لا بفعل احدهما لان المراد المجموع فيكون المحلوف عليه عدم
فعلهما لا عدم فعل احدهما فيحنث بفعل المجموع لا بفعل احدهما وفى هذا التفريع
اشارة الى الرد على من زعم ان او فى الآية بمعنى الواو وحاصله ان الواو
للجمع ونفى المجموع بخلاف او فانه لاحدهما ونفى كل واحد منهما والمنفى فى الآية
كل واحد منهما دون المجموع واو فيها ليس بمعنى الواو جدا وقوله الا ان يدل

الدليل على ان المراد احدهما استثناء من قوله لا احدهما فالضابط انه ان قامت قرينة
حالية في الواو على انه لاحدهما وشمول النفي اذا استعمل في النفي كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم فان حرمته كل منهما قرينة حالية تدل على ان الواو لشمول
النفي وسلب الحكم عن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه او مقالية كما اذا
اتى بلا الزائدة المذكورة لتاكيد النفي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو فالواو يكون
لشمول النفي والا فهو لنفي الشمول وان قامت قرينة حالية في او على انه للجمع
ونفي الشمول اذا استعمل في النفي كما اذا قال لا يتناول اكل السمك او شرب
اللبن فان النهي عن جمعهما قرينة حالية تدل على ان او لنفي الشمول او مقالية
كما اذا اتى بل الزائدة المذكورة للنفي نحو ما جاءني زيد او لا عمرو فاو يكون لنفي
الشمول والا فهو لشمول النفي والضابط الذي ذكره المصنف في قوله بان لا يكون
للاجتماع تاثير في المنع بمعنى ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا
فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع
مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع قبل الحلف ومثله كثير جدا وقد يكون او للاباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما
فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين لا خفاء في ان
مثل افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما
ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والمصنف فسر
التخيير في التوضيح بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو يعني منع الجمع او الخلو
في الاتيان بالمامور به وهذا مختص بصورة الامر ولا يقدح فيه جواز الجمع
في التخيير باعتبار الاباحة الاصلية كما في خصال الكفارة ولا جواز الخلو
في الاباحة كما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فان الاستثناء من الحظر للاباحة

للاباحة فلو لم يكلم احدا منهما لم يحنث ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما
اي الاباحة او التخيير فعلى هذا اي على انه يعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما
قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر
اباحة وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعده مضارع منصوب ولم يكن قبله مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعده كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في
عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وكقولك لالزمنك
او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي
وقت اعطاء الحق كما اذا قلت لالزمنك حتى تعطيني فصار او مستعارا لحتى لان
احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود
الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية اي كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها و
لهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني
او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني
فعنده ينقطع امتداده فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب فان
دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر يعني كان او ههنا بمعنى حتى اذ
ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان غير جزء منه او جزءا منه
والى هذا اشار بقوله نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وحتى هذه جارة فاكثر النحاة
على ان ما بعدها داخل في حكم ما قبلها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل
نحو جاء العسكر حتى الامير او اخس نحو جاء الحجاج حتى المشاة وقد يدخل على جملة

مبتدأة فالجملة امّا فعلية وامّا اسمية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية
والّا اي وان لم يذكر الخبر يقدّر من جنس ما تقدّم نحو اكلت السمكة حتى راسها
بالرفع اى مأكول والحاصل انّ حتّى اذا دخلت الاسماء فهي للغاية سواء كانت
جارّة بمعنى الى او كي او عاطفة بمعنى الى دون كي يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب
او ابتدائية تقع بعدها جملة فعليه او اسمية مذكور خبرها او محذوف
بقرينة الكلام السابق وفي الكلّ معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف
جزأ من المعطوف عليه افضل او اخسّ فلا يجوز جاء الرجال حتى هند وان يكون الحكم
ممّا ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود اذ قد يتعلّق الحكم بالمعطوف اوّلا كما في قولك مات كلّ اب لي حتى آدم
او في الوسط كما في قولك مات النّاس حتى الانبياء ولا يتعيّن العاطفة في صورة
النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارّة ولا
يجب ان يكون ما بعدها جزء ممّا قبلها بل كما يجوز ان يكون جزءا يجوز ان يكون
غير جزء والمراد اخر جزء وغيره لكن لا مطلق الغير بل ما يلاقي آخر جزء والّا دخل
الافعال يعني اذا دخلت حتى على الافعال فهي قد تكون للغاية وقد تكون لمجرّد
السببيّة والمجازاة وقد تكون لمحض العطف اي التشريك من غير اعتبار غائية
وسببيّة والاوّل هو الاصل فيحمل عليه ما امكن فان احتمل الصدر اي صدر
الكلام وهو ما قبل حتى الامتداد والآخر اى آخر الكلام وهو ما بعدها الا
الانتهاء اليه اى انتهاء الصدر الممتدّ الى ذلك الآخر وانقطاعه عنه فللغاية
اى فيحمل على الغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا فانّ القتال والمنع
عن دخول بيت الغير يحتمل الامتداد وقبول الجزية والاستيذان يصلح منتهى له

له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل انما هو بالنظر الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام
والّا فهي داخلة حقيقة على الاسم لانّ الفعل منصوب باضمار ان والّا
اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح اى
الصدر لان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون اي بعد حتى
بمعنى كي مفيدة للسببيّة والمجازاة لانّ جزاء الشيء ومسبّبه يكون مقصودا
منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنّة اى كي ادخل الجنّة
فانّه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات
عليه فدخل الجنّة لا يصلح منتهي له لانّ الاسلام حين دخول الجنّة
اكثر واقوى والّا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فللعطف اي فحتى
للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة هذا اى ما ذكر الى هنا اذا
وقعت حتى في غير المحلوف عليه فاذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقّف
البرّ على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الغاية وفي السببيّة لا يتوقّف عليه
بل يحصل بمجرّد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتّب عليه
المسبّب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقّق التشريك والى ايضاح
ذلك في الفروع اشار بقوله فان قال عبدي حرّ ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع اي كفّ عن الضرب قبل الصّياح لانّ حتى للغاية في مثل هذه الصورة
فانّ الضرب يحتمل الامتداد بتجدّد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهي
له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية
المذكورة وان قال عبدي حرّ ان لم آتك حتى تغدّيني فاتاه فلم يغدّه لم يحنث
لانّ قوله حتى تغدّيني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا
والجزء والغداء جزاء فحمل عليه اى حتى في مثل هذه الصورة للسببيّة دون

الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع
الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع
قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
كالصياح للضرب فمجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه
منتف هنا والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح
سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازات عن الاحسان فيحمل
على السببية جدا والامتداد وعدمه قد يعتبر فى كما فى قوله تعا حتى النفي م
تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى
يكون النفي مسلطا على الفعل المغيى بالغاية ولا يعتبر الامتداد فيه كما فى
هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن
الدالة على اعتبار الامتداد وعدمه فى النفي او فى نفس الفعل ولو قال
عبدى حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك فللعطف اى فحتى هذه للعطف
المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلان آخر الكلام اعنى التغدى
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان واما السببية والمجا زاة
فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله وان صلح سببا له ومفضيا اليه
كالاتيان الى التغدى والاسلام الى دخول الجنة اذ المجازاة هى المكافاة ولا
معنى لمكافاته نفسه والى هذا اشار بقوله لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار اى قوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك كقوله ان لم آتك فاتغد عندك يعنى
كان حتى فى مثل هذه الصورة بمعنى الفاء لما بين التعقيب والغاية من المناسبة
الظاهرة لعدم التراخى فى شئ منهما حتى اذا اتى وتغدى عنده عقيب الاتيان
من غير تراخ بر اى حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت بظهر او اتى ولم يتغد

ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث وليس لهذا اى لكون حتى للعطف المحض نظير
فى كلام العرب بل اخترعوه استعارة يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف
من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب من غير تراخ
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **حروف الجر** الباء للالصاق وهو تعليق الشئ با
بالشئ وايصاله مثل مررت بزيد اى الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد
والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله
حججت وقوله فتدخل على الوسائل كالاثمان تفريع على كونها للاستعانة اى فلكونها
للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان
المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى البيع والثمن وسيلة
اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الآلات فان قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون
بيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا وفى بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون
سلما ويصير العبد راس المال اى ثمنا والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض
راس المال فى المجلس ونحو ذلك واليه اشار بقوله فيراعى شرايطه ولا يجرى
الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الاول اى البيع فانه يجوز التصرف فى الكر
قبل القبض بالاستبدال فى صورة البيع كساير الاثمان لان الكر هنا ثمن فيجوز
التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كما فى ساير الاثمان والمبيع فى صورة
البيع حاضر والثمن غير حاضر كما يدل عليه الاشارة وتنكير الكر وفى صورة السلم
بالعكس وقوله فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن تفريع على كونها
للالصاق وانما اخره لما فيه من مزيد بسط وانما يجب لكل خروج اذن لان معنا

بالعبد يعنى وان قال بعت كرا من الحنطة م

الاخروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا ملصقا باذني والنكرة الاخروجا
في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض وهو الخروج الملصق بالاذن بقي ما عداه
في حكم النفي وهو الخروج الغير الملصق بالاذن فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا
لان المقصود المحذوف كالمذكور وقد اتفق جمهور الاصوليين على ان العموم
انما هو في المصدر المذكور والمقدر في سياق النفي دون المدلول عليه بالفعل
نحو لا آكل فانه ليس بعام كما سيجيء في باب المقتضى وفي الا ان اذن لا
اي وان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد
للخروج اولا ولا يحنث في الخروج بغير اذن ثانيا وذلك لان حقيقة
الاستثناء متعذرة اذ ان اذن بمعنى الاذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بينه
الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان الاستثنا قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما
اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا الوجه اي المجاز
وجه آخر وهو الحمل على حقيقة الاستثناء فان المصدر قد يقع حينا السعة
الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج
وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا
يحنث في الخروج بغير اذن ثانيا على الوجه الاول ويحنث على الثاني لان
الثابت في ذلك الخروج على الاول عدم الحنث وعلى الثاني الحنث والثا
لا يزول بالشك والثابت قبل المعارضة هو ثابت بعدها على ما هو عليه

عليه وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى الى المحل
فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل
تقديره الصقوها برؤسكم واعلم ان الباء حرف مخصوص بالالة وقد
تدخل في المحل ايضا تشبيها بالالة فالمقصود عند دخولها في الالة هو
المحل نحو مسحت الحايط بيدي فالمسح هو اللمس بباطن الكف واليد
الة المسح والممسوح وهو الحايط محل الفعل والمحل هو المقصود دون الة
الفعل والالة فيشترط فيه استيعاب الفعل والمعتبر في الالة ما يحصل
به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب والمقصود عند دخولها في المحل هو
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود
الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فالمعتبر قدر ما يحصل به
المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب كما لا يشترط في الآلة لانه غير
مقصود ايضا نحو وامسحوا برؤسكم فالمقصود الصاق فعل المسح
بالرأس وهو حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا
اي من ان المقصود عند دخول الباء في المحل هو الصاق الفعل والمحل وسيلة
اليه لا من الوضع واللغة كما توهم ولهذا اي ولاجل ان المقصود الصاق
الفعل دون المحل قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل
للاستيعاب وغيره وادله قد ظهر بهذا ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر
في المقدار المفروض في المسح اقل ما يطلق عليه اسم المسح وذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى ان المراد بعض مقدر بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية
وهو الربع على للاستعلاء ويراد به الوجوب اي لفظ على موضوع للاستعلاء
ويراد به الايجاب والالزام عند اهل الشرع فصار فيها حقيقة شرعية

وفي الاستعلاء حقيقة لغوية لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل اى لفظ
على للشرط اى فى معنى يفهم منه كون ما بعده شرطا لما قبله نحو يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك وكونه للشرط بمنزلة
الحقيقة عند الفقهاء لانه فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط
وهو اى لفظ على فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع
والاجارة وهذا القيد احتراز عن التى ليست بمحضة وخالية عن معنى الا
سقاط بل هى مشتملة عليه كالطلاق على مال يعنى ان لم يكن احد المعنيين فى
المعاوضة ضمنه اسقاطا كالمبيع والثمن فى البيع مثلا فالمعاوضة محضة وان
كان اسقاطا كاسقاط الزوج حق التصرف عن نفسه وفداء المرأة فى الطلاق
على مال مثلا فالمعاوضة غير محضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لا للشرط وقوله
لان اللزوم اى لزوم الجزاء للشرط يناسب الالصاق فان الشئ متى لزم شيئا
التصق به بيان لعلاقة المجاز وانما يراد به المجاز وهو معنى الباء اى
الالصاق دون الحقيقة وهو الشرط لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا
يمكن فى المعاوضات المحضة لا تقبل الشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك
هذا العبد على الف مثلا فمعناه بالف اى فلفظ على مستعار لمعنى الباء
تصحيحا للكلام حتى لا يلغو وكذا فى الطلاق عندهما اى وكما كان لفظ على فى
المعاوضات المحضة بمعنى الباء كذلك كان فى الطلاق بمعنى الباء عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
كان لها الرجوع قبل قبول الزوج ولفظ على يحتمل معنى الباء فيحمل عليه
بدلالة الحال وعنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله للشرط لا بمعنى الباء عملا
باصله وحقيقته فان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى دون المجاز

٩١٦ م

المجازى والحاصل انه اذا دخل فى المعاوضات المحضة يكون بمعنى الباء عند الائمة
الثلثة اتفاقا واذا دخل فى الطلاق يكون بمعنى الباء عندهما وللشرط عنده ففى
طلقنى ثلثا على الف اى فلو قالت للزوج طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة
لا يجب ثلث الالف عنده اى لا يجب شئ من الالف عند ابي حنيفة رحمه الله لانه
للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لان ثبوت المشروط و
الشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق
المعاقبة فيه فكما يمتنع تقدم كل المشروط على الشرط فكذلك يمتنع تقدم جزئه
عليه لان الشرط كما هو شرط للكل كذلك شرط للجزء فكما لا يتحقق المعاقبة
عند تقدم الكل فكذلك لا تتحقق عند تقدم الجزء ويجب عندهما اى
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يجب ثلث الالف لانه بمعنى الباء عندهما
فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت
العوض مع المعوض بطريق المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل
جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضايقين واذا قالت
طلقنى ثلثا بالف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف اتفاقا لان الباء للمعا
وضة والمقابلة فيثبت التوزيع اما من فقد مر مسائلها فى فصل العام فى
قوله من شئت من عبيدى فهي قد تكون للتبيين او التبعيض والمحققون
على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها والمراد بالغاية فى قولهم من
لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هى النهاية وليس ابتداء وانتهاء الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام
اى ما قبل الى ان احتمله اى الانتهاء الى الغاية فظاهر اى فيحمل الى على انتهاء

الغاية لانه ظاهر ولا وجه للعدول عن الظاهر من غير ضرورة والا اي وان لم
يحتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
فذلك اي يتعلق بذلك المحذوف ويكون لانتهائه الى الغاية نحو بعت الى شهر
اي موجلا الثمن الى شهر على انه حال واليه اشار بقوله بتأجيل الثمن فان الصدر
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لا لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعت موجلا الثمن الى شهر مثلا وان لم يمكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام اي يكون الى ح للتاخير
صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل الصدر التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع اي الطلاق عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله
يقع في الحال اي لو قال انت طالق الى شهر فان نوي التنجيز او التاخير فذاك
والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر
يقع في الحال لان التأجيل او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله فيبطل قوله الى شهر واختلفوا
في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمل الحكم ام لا والمحققون
من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه
بل كل منهما يرجع الى الدليل ويدور مع القرينة لفظية حاصلة من نفس
لفظ المغيا او الغاية كانت تلك القرينة كتناول المغيا او كون الغاية من جنسه
او حاليه حاصله من غير اللفظ كافتخار المتكلم او تحسره ونحو ذلك من القرائن
الخارجية وذلك لان الى للنهاية فجاز ان تقع على اول الحد وان تتوغل في
المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ لم يتم غاية
وفصل المصنف بقوله ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه اي قبل تكلم المتكلم

التكلم يعني في الواقع نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذاك واكلت
السمكة الى راسها لا تدخل اي الغاية ح تحت المغيا يعني ان كانت غاية في الواقع
قبل التكلم ودخول الى عليها فهي لا تدخل في حكم المغيا سواء تناولها المغيا نحو اكلت
السمكة الى راسها او لا نحو بعت هذا البستان الى هذا الحايط وان لم تكن غاية
قبل تكلمه بل كانت غاية بعد تكلمه ودخول الى عليها فصدر الكلام ان لم
يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول نحو اتموا
الصيام الى الليل فان الصدر وهو الصيام لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون
ذكر الغاية ح لمد الحكم اليها فيمتد اليها وينتهي بالوصول اليها فقوله وان لم تكن
شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتداؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة
الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك وقوله فهي لمد
الحكم اعتراض لا جزاء فانه يلزم ان يكون قوله فكذلك ~~وقوله فهي لمد الحكم اعتراض~~
جواب شرط محذوف وان تناول اي صدر الكلام الغاية كتناول اليد المرفق في قوله
وايديكم الى المرافق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي يكون ذكرها لاسقاط ما
وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل اي الغاية تحت المغيا وحاصل هذا التفصيل
عدم الدخول مطلقا على تقدير كون الغاية غاية في الواقع قبل التكلم وعدم الد
خول ايضا عند عدم التناول والدخول عند التناول على تقدير عدم كونها
غاية في الواقع قبل التكلم وقوله وللنحويين في الى اربعة مذاهب دليل على ما
اختاره من التفصيل والتقدير الاول بناء على المذاهب الثلثة الاول
مشتمل على الاشارة الى الثاني صريحا والى الاول والثالث التزاما والتقدير
الثاني بناء على المذهب الرابع واشارة اليه المذهب الاول الدخول الا مجازا
اي دخول الغاية تحت المغيا بطريق الحقيقة وعدم دخولها تحته بطريق المجاز

مطلقا والمذهب الثاني عكسه اى عدم دخول الغاية تحت المغيا بطريق الحقيقة
ودخولها تحته بطريق المجاز مطلقا والمذهب الثالث الاشتراك اى اشتراك
دخول الغاية تحت المغيا وعدم دخولها تحته فى كونها بطريق الحقيقة
مطلقا والمذهب الرابع الدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
اى عدم الدخول ان لم يكن اى ما بعدها من جنس ما قبلها اى دخول الغاية
تحت المغيا ان كان متناولا لها وعدم دخولها تحته ان لم يكن متناولا لها
ولذا قال وما ذكرنا فى الليل من عدم تناول المغيا للغاية حيث قال فى صدر الكلام
ان لم يتناولها والمرافق اى وما ذكرنا فى المرافق من تناول المغيا للغاية حيث قال
وان تناولها يناسب هذا الرابع يعنى ان الاختلاف فيما ذكرناه ههنا وما ذكره النحويون
فى المذهب الرابع انما هو بحسب العبارة فقط لا بحسب المعنى فانهما بحسب المعنى
متحدان ومعناهما واحد لا متعدد واختلاف العبارة لا ينافى اتحاد المعنى والمختار
هو المذهب الرابع لانه مذهب المحققين وانما اقتصر المصنف على اعتبار
الدليل من نفس اللفظ وهو تناول المغيا للغاية وكونها من جنسه وعدمه
لان الادلة الخارجية غير مضبوطة وان كان كون تناوله وعدمه دليلا على
الدخول وعدمه على سبيل الظهور لا على سبيل القطع بناء على ثبوت عدم الدخول
عند التناول والدخول عند عدم التناول لوجود دليل اقوى من الادلة الخارجية
فالعمل بالدليل الاقوى وان كان من الادلة الخارجية اقوى من العمل بالدليل
الضعيف وان كان من الادلة اللفظية والاقتصار على اعتبار الدليل من نفس اللفظ
لا يوجب الاقتصار على كون الدليل من نفس اللفظ بل الدليل كما يكون من نفس
اللفظ كذلك يكون من الخارج ولما كان كل من المذاهب الثلثة الاول مخالفا للمذهب
المختار حيث اعتبر دلالة كلمة الى على الدخول فقط فى المذهب الاول وعلى عدم

عدم الدخول فقط فى المذهب الثانى وعليهما جميعا فى المذهب الثالث ولم يعتبر دلا
لتها على شيء منهما فى المذهب المختار كان ضعيفا ولم يوخذ به فى العمل بل اخذ
بل مذهب المختار لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة الاول لان
تعارض الاولين اوجب الشك فى الدخول وعدمه مطلقا فالراجح للثبوت بالشك
فى الاول هو الدخول على تقدير التناول فلا يثبت الدخول على تقدير عدم التنا ول
بالشك والراجح للثبوت بالشك فى الثانى هو عدم الدخول على تقدير عدم التنا ول
فلا يثبت عدم الدخول على تقدير التناول بالشك وايضا ان الاشتراك فى الثالث
اوجب الشك فالراجح للثبوت فى الدخول بطريق الحقيقة مطلقا هو الدخول
على تقدير التناول وفى عدمه هو عدم الدخول على تقدير عدم التناول فلا يثبت
الدخول على تقدير عدم التناول بالشك فى ذلك ولا عدم الدخول على تقدير
التناول فى هذا فاذا كان الراجح هو الدخول على تقدير التناول فى المذهب الاول
والثالث من وجه وعدم الدخول على تقدير عدم التناول فى المذهب الثانى و
الثالث من وجه ايضا فيختار هذا الراجح ويجعل مذهبا رابعا من غير ان يعتبر فيه
دلالة كلمة الى على ما سوى انتهاء الغاية من الدخول وعدمه بل كل منهما يكون را
جعا الى الدليل ودائرا مع القرينة لفظية او غير لفظية فيكون الاخذ به عملا
بالنتيجة والحق لعله ان يكون المذاهب عند النحويين فى كلمة الى على ما ذكره المصنف
اجمالا وتفصيلا اربعة لا خمسة بان يكون المذهب الرابع غير المذهب المختار
عند المحققين منهم وبعض الشارحين المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين قالوا بناء على عدم دخول الغاية تحت المغيا مطلقا
هى اى الغاية فى قوله تع وايديكم الى المرافق وهى المرافق غاية للاسقاط لا للغسل
فلا تدخل تحته اى تحت الاسقاط بل تدخل تحت الغسل لان اليد اسم

للمجموع من الزند الى الابط وغسل اليد الى المرافق ليس غسل المجموع لانه غسل البعض
وكون غسل البعض غسل البعض للمجموع محال فلا يكون المرافق غاية لغسل المجموع
لعدم تحققه بل للاسقاط فانه يفهم تناول الغسل الى الابط على تقدير عدم ذكرها
فيكون المفهوم منها سقوط غسل ماوراءها الى الابط فالساقط هو غسل البعض
الذي يلي الابط فاذا كانت غاية لاسقاط الغسل عن هذا البعض لا للغسل لا تدخل
تحت الاسقاط بل تخرج عن تحته وتدخل تحت الغسل فيجب غسلها في الوضوء
واعلم ان المختار عند اكثر الايمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد
كلمة الى وهم متفقون في وجوب غسلها فيه ومختلفون في الى فان بعضهم ذهب
الى انها بمعنى مع وهو المنقول عن الشافعية كما في قوله تع ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فيها على الدخول او عدمه
فجعل ما بعدها داخلا في وجوب الغسل اخذا بالاحتياط او لكون غسل اليد لا
يتم الا بغسله لتشابك عظمي الذراع والعضد وتداخلهما او لكونه مجملا
وقد بينه النبي عليه السلام بادارته الماء على مرافقه وبعضهم الى انها غاية
للاسقاط ثم اختلفوا في تفسير كونها غاية للاسقاط فقال بعضهم معناه ان
صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كتناول اليد للمرافق لكونها اسما للمجموع
الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد
حاصل لكون الغاية مما يتناولها الصدر فيكون قوله تع الى المرافق متعلقا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لا لاجل اسقاط المرافق عن حكم الغسل بل لاجل اسقاط
ماوراء المرافق عن حكم الغسل فلا تدخل تحت الاسقاط بل تدخل تحت الغسل
وقال بعضهم معناه ان قوله الى المرافق غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتدخل تحت

تحت الغسل والحاصل انها على كلا المعنيين داخلة تحت الغسل لكنها على الاول
غاية للغسل ومتعلقة به لاجل المعنى المذكور وعلى الثاني غاية للاسقاط و
متعلقة به والمعنى الاول اوجه لكون الجار والمجرور متعلقا بالمذكور دون
المقدر وهو ظاهر فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول اى الغاية
الاولى وهي الواحد الاول من العشرة للضرورة لانه جزء مما فوقه وثبوته
يستلزم ثبوته لان ثبوت الكل بدون ثبوت الجزء محال لا الاخر اي ولا
تدخل الغاية الثانية وهي العشرة اى الواحد الاخر وهو العاشر عند ابي حنيفة
رحمه الله لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر لان ما يتناوله الواحد
الحقيقي او الاعتباري كالمجموع المركب من الاحاد العشرة مثلا والعاشر
ليس واحدا حقيقيا ولا اعتباريا بل من اجزاء الواحد الاعتباري فذكر الغاية
لمد حكم الوجوب فلا تدخل تحت الحكم بل ينقطع الحكم بها وينتهي عندها
فيجب تسعة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يدخل الغايتان الاول
والعاشر لان هذه الغاية غير قايمة اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة
قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا
ثابتين وذلك بالوجوب فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا يدخل الغا
يتان عملا بموجب اللغة فيجب ثمانية وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال
ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن
تسع فتحير زفر رحمه الله ويدخل الغاية في الخيار اى باع على انه بالخيار
الى غد يدخل الغد في الخيار ويثبت الخيار في الغد عنده اى عند ابي
حنيفة رحمه الله لان الخيار يتناول الغد وماوراءه فيكون قوله الى غد
لاسقاط ماوراءه وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن

ابي حنيفة رحمه الله وقوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع اى بدخول الغاية
في الخيار والاجل واليمين جميعا لا بدخولها في الاجل واليمين فقط على ما يتوهم
من قوله وكذلك وحاصله ان الخيار في قوله بعت على انه بالخيار وعدم طلب
الثمن في قوله بعت ولا اطلب الثمن وعدم التكلم في لا اكلم زيدا مثلا يتناول
الغد ورمضان وما وراءهما فذكر الغاية بان يقول بعت على انه بالخيار
الى الغد وبعت ولا اطلب الثمن الى رمضان ولا اكلم زيدا الى رمضان يكون
لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها كما ان ذكر المرافق يكون لاسقاط ما و
وراءها لا لمد الحكم اليها فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم
كما يدخل المرافق في الغسل وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدخل عملا
بما هو الاصل في كلمة الى والخلاف على رواية الحسن انما هو في آجال اليمين فقط حيث
يدخل الغاية فيها عنده في روايته عنه ولا تدخل عندهما واما في آجال البيوع و
الديون فلا خلاف بينهم فان الغاية لا تدخل فيها بالاتفاق كما في الاجارات وفي
رواية غير الحسن لا تدخل الغاية في اجال اليمين ايضا عنده اتفاقا قال الامام السرخسي
وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد اي التناول
الى ما وراءها حتى تدخل فيها بناء على انها للاسقاط لا لمد الحكم وكذا في اجل اليمين
لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وانما وقع المصنف في الجمع بين الاجل واليمين
في دخول الغاية فيهما في رواية الحسن عنه مع ان الواقع في روايته دخولها في اليمين
فقط لاتباعه لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع
اجل ويمين بطريق العطف على الآجال على ان يكون المراد آجال البيوع والديون لا
آجال الايمان وهو خطاء والصواب وفي الآجال في الايمان على ان يكون في الايمان
قيدا للآجال لا عطفا عليها ويكون المراد آجال الايمان في للظرف بان يشمل المجرور

١٢٠

ودبها على ما قبلها اسما لا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار
ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة
والدار في يده ونحو ذلك والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه
السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث صار معمولا
للفعل ومنصوبا به فيقتضي الاستيعاب كالمفعول فانه يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه لا يقتضي الكل بل يصدق
بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلهذا
اي فلاجل ما ذكر من ان اضمار حرف في يقتضي الكل واثباته لا يقتضيه في انت طالق
غدا يقع اي الطلاق في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد اي وفي انت
طالق في الغد ان نوى آخر النهار يصح ويصدق ديانة وقضاء لكونه محتملا
للفظ ولو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء لعدم
كونه محتملا له بل جزءا من محتمله لكن اذا لم ينو شيئا في انت طالق في الغد كان
الجزء الاول اولى من الجزء الآخر لسبقه مع عدم المزاحم ولو قال انت طالق
في الدار تطلق حالا اي في الحال لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع
ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا
فيكون تعليقا الا ان ينوي انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف وهو
الدخول او استعمال المحل وهو الدار في الحال وهو الدخول فيتعلق به اي يكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع
الزمان وهو شايع في اللغة وقد يستعار اي حرف في للمقارنة بين الشيئين
لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة ان لم يصلح ظرفا نحو انت
طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء

تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع بانت طالق
في مشية الله تع تفريع على كون في عند استعارته بمعنى الشرط يعني فان
كان المجرور به مما يصح تعليق الطلاق به بان يكون مما يصح وصفه بالوجود وضده
صار معلقا كالمشية والارادة والاذن المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون
انت طالق في مشية الله او في ارادة الله او في اذن الله تعليقا بمنزلة انت طالق
ان شاء الله او اراده الله او اذن الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
وان لم يكن المجرور به مما يصح تعليق الطلاق به بان لم يكن مما يصح وصفه بالوجود وضده
لا يصير معلقا كالعلم المتعلق بجميع الممكنات فلا يكون انت طالق في علم الله
تعليقا بمنزلة انت طالق ان علم الله اذ لا يصح ذلك ويقع في الحال في انت
طالق في علم الله كما يقع في الحال في انت طالق ان علم الله لانه يراد به
اي بعلم المعلوم ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت
في جملة معلوماته اذ لو لم يكن واقعا لم يكن هذا المعنى في معلوم والاظهر
انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تع وههنا
فوائد اوردناها في حواشينا على التلويح فراجعها اسماء الظروف عقب
بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية
مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
مع واحدة وكذا يقع ثنتان ان قال للمدخول بها انت طالق واحدة مع
واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني
لم تبق محلا للثاني وثنتان اي يقع ثنتان لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة لان ههنا ايقاع الثانية وتقديمها

١٢١

يمها وليس في وسعه ايقاعها مقدما على الاولى الواقعة في الحال بل ايقاعها
مقارنا لها كما اذا قال واحدة معها واحدة فيثبت من قصده ما كان في وسعه
فتقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان لان ثمه ايقاع الثانية وتقديمها وليس في وسعه
تقديمها اي ايقاعها مقدما على الاولى الواقعة في الحال بل ايقاعها مقارنا لها
كما اذا قال واحدة مع واحدة فيثبت من قصده ما كان في وسعه فتقعان معا
فيقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لان الطلاق المذكور اولا لما وقع اولا اي قبل الثاني لم تبق محلا للثاني وانما
قيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع
الجمع لانها لا تبين بالاولى والاصل في هذه المسائل شيئان الاول ان
الظرف اذا قيد بالاضافة الى الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يقيد بها كان
صفة لما قبله فاذا قلت جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت
جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو والثاني ان ايقاع الطلاق في الماضي
ايقاع في الحال لان الواقع في الماضي واقع في الحال الا انه لا يمكن الآن الا
ايقاع في الحال الماضي ويمكن الايقاع في الحال ويملكه فثبت ما في وسعه تصحيحا
لكلامه وهو قوله قبلها واحدة وقوله بعد واحدة وعند للحضرة نقل هذا
على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر اي لمكان الحضرة لان
الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شايع ثم المراد من
الحضرة اعم من الحضور الحسي نحو فلما رآه مستقرا عنده والمعنوي نحو قال
الذي عنده علم من الكتاب فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه
لا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي

الف دينا ثبت وذلك لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء
عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة وذكر في المبسوط
انه في اصل الوضع للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة فيحتمل القرب من
ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل وهو الوديعة كلمات الشرط عقب
بحث اسماء الظروف بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط
واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيه الشرط ضبطا لادوات الشرط في
سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض ان للشرط اي لتعليق حصول
مضمون جملة فقط اي من غير ان يعتبر معه ظرفية ونحوها كما في اذا و
متى فيدخل في امر على خطر الوجود اي مترددبين ان يكون وان لا يكون و
لا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة
المشكوك لنكتة مثل التوبيخ والتغليب وغير ذلك مما هو مستوفي في علم
المعاني فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق
يتحقق عند الموت فيقع اي الطلاق في آخر الحيواة اي حيواة الزوج او الزوجة
لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان كانت غير
مدخول بها فلا ميراث وان كانت مدخولا بها فلها الميراث بحكم الفرار .
واذا اي كلمة اذا عند الكوفيين تجيء اي تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول
مضمون ما اضيفت اليه فلا يجزم بها الفعل ويكون استعمالها فيما هو قطعي
الوجود وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت
عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود ومثال
الاول قوله نحو واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
والحيس الخلط ومنه يسمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس

وحاس الحيس اتخذه ومثال الثاني قوله ونحو واستغن ما اغناك ربك
بالغنى . واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى
من نفسك بالتزين وتكلف التجميل وعند البصريين كلمة اذا حقيقة في الظرف
تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تجيء لمجرد الظرفية من غير
شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل
اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع
المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت
فيلزم ان لا يصح القسم ولا يتحقق في وقت النهار مع انه صحيح ومتحقق
ايضا فيه لان المقصود تنجيز القسم لا تقييده بذلك الوقت فيصح
القسم ويتحقق مطلقا وقد تجيء للشرط والتعليق بلا سقوط معنى الظرف
مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط لكن المعتبر هناك هو الظرف دون الشرط وهي
لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط
مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم فلا يجزم بها الفعل الا في ضرورة
الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واما استعمالها في الشرط
من غير جزم الفعل فشايع مستفيض ودخوله اي دخول لفظ اذا انما يكون
في امر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول
الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل اذا
السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال
ودخولها في امر كائن انما هو من جهة انها قد تستعمل في الاستمرار كقوله تع

واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا و متى عند الكوفيين والبصريين للظرف خاصة اي
تستعمل للظرف خاصة بلا شرط و تعليق ولا تستعمل للشرط بلا معنى الظرف
بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا عند الكوفيين فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما
ذهبوا اليه فوقع الاتفاق فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع ولا تستعمل
فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان ووقع الاختلاف فى ان اذا كما بينا
كلمة شرط يجزم بها المضارع و تستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف
بمنزلة ان والكوفيون وافقوا البصريين فى عدم جواز هذا الاستعمال فى
متى وخالفوهم فى عدم جوازه فى اذا حيث ذهبوا الى جوازه فيها فيقع اي الطلاق
بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال
اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق اي
اذا مثل متى فى انه لا يسقط معنى الظرف وهو مذهب البصريين حتى يقع الطلاق
بادنى سكوت لانه وجد وقت لم يطلق فيه كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت
لا تتقيد بالمجلس يعني قال ابو يوسف و محمد رحمهما الله فكما ان كلمة اذا
فى قوله طلقي نفسك اذا شئت محمولة على كلمة متى فى قوله طلقي نفسك
متى شئت بالاتفاق فلا تتقيد بالمجلس مثل ما يتقيد به لو حملت على
على كلمة ان فى قوله طلقي نفسك ان شئت فكذلك كلمة اذا فى قوله اذا
لم اطلقك انت طالق لتكن محمولة على كلمة متى فى قوله لم اطلقك انت
طالق بالاتفاق حتى يقع الطلاق بادنى سكوت لوجود وقت لم يطلق فيه
هناك ايضا فما الفرق بين قوله طلقي نفسك اذا شئت وبين قوله اذا
لم اطلقك انت طالق حتى تحقق حمل اذا على متى فى الاول اتفاقا ولم يتحقق
فى الثاني اتفاقا حيث كانت كلمة اذا عندهما كمتى وعند ابى حنيفة رحمه الله

رحمه الله كان فكان قوله اذا لم اطلقك انت طالق عنده مثل قوله ان لم اطلقك انت
طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
وقوله طلقي نفسك اذا شئت والفرق انه اي اذا لما جاء لكلا المعنيين اي معنى
متى و معنى ان وقع الشك فى مسئلتنا اى فى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
فى الوقوع فى الحال بناء على ان اذا ههنا ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل
على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار
مثل ان و ثمة اى فى قوله طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق
فى الحال بمشيتها فان حمل اذا على متى لا ينقطع تعلقه بالمشية وان حمل على
ان ينقطع فوقع الشك هناك فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
يعنى فباعتبار هذا الفرق جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع
الطلاق الى آخر الحيوة وفى الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشية فى المجلس
وحاصله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فلم يناسب ان يكون اذا
فى معنى ان وفى التعليق الاصل الاستمرار بان لا يتقيد بالحال بان يراد من
وقت التعليق الى وقت الموت فلا ينقطع بالشك فان وجد الشرط فى اي وقت
كان يوجد المشروط وكيف فى اصل الوضع سؤال عن الحال فان استقام اي
السؤال عن الحال يحمل على السؤال عن الحال والا اى وان لم يستقم السؤال
عن الحال بطلت اى لغت كلمة كيف ولزم موجبها فى الحال فيعتق فى انت حر كيف
شئت اى يقع العتق فى الحال و يبطل كيف شئت يعنى انها فى مثل انت حر كيف
شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال ولم تبق على حقيقتها
بل صارت مجازا عن اي الموصولة بجامع الابهام والمعنى انت حر او انت طالق
باية كيفية شئتها من الكيفيات ويكون كيف منصوبا بنزع الخافض ثم الكيفية

ان صح تعلقها بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت اذ للطلاق كيفية وهي
كونه رجعيا او باينا يحمل على المجاز و يطلق فى انت طالق كيف شئت يقع وا
واحدة فى الحال قبل المشية فان كانت مدخولة لا تبين وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا
او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها فى المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان
اتفقتا اى نية الزوج ونية الزوجة فذاك والا فرجعية لانهما اذا تعارضتا يقع
التساقط فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي لان الاقل متيقن واقل الغلظة فى
الطلاق الرجعي وان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد هذا عنده وعندهما
يتعلق الاصل اى اصل الطلاق ايضا اى كالكيفية بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الا
شارة اى ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء فالطلاق اصل والكيفية حال وهما سواء فى
اعتبار الاصلية والفرعية من غير انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد
بدون الرجعة او البينونة فاذا كان سواء صار تعلق الوصف بالمشية تعلق
الاصل فلا يقع ما لم تشا فى المجلس والحاصل ان المجاز صحيح فى الطلاق اتفاقا
وانما الاختلاف فى تعلق الاصل ايضا وان لم يصح تعلقها بالصدر بان لم يكن
له كيفية كالعتق فانه لا كيفية له لا يحمل على المجاز لعدم صحة المجاز كل
الحقيقة هنا فيبطل كلمة كيف ولا يصح تعلق الكيفية بالصدر اتفاقا و
لقائل ان يقول ان العتق يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير
وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتى من الزمان وكل هذه كيفيات ففيه لا كيفية بعد
الوقوع لكن يكفى لصحة تعلقها بالصدر ثبوتها مع الاصل فيجوز ان يتعلق
الكيفية به ولا يبطل التفويض بناء على تعلق الاصل بالمشية عندهما فبطلان
تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله فقط والحاصل

الصريح ما ظهر منه المراد
والكناية ما استتر منه المراد
منه

والحاصل انه لا كيفية بعد وقوع العتق اتفاقا ولكن لها تعلق بالصدر بناء على
ثبوتها مع الاصل فيتعلق الاصل ايضا بالمشية ولا يبطل التفويض عندهما و
يبطل عنده فاذا قال انت حر كيف شئت يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله
فى الحال ولا مشية له وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتق ما لم يشاء
فى المجلس وعلى هذا يصح المجاز ايضا ههنا عندهما ولا يصح عدم الحمل عليه
مطلقا لتحقق صحته عندهما **فصل** فى الصريح والكناية قد سبق
تفسيرها فهذا بيان لحكمهما الصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشر
عي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق وهذا اى تعلق الحكم
الشرعي بنفس الكلام لانه لظهوره قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث
صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناه والكناية تحتاج اليها اي الى
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد فيه ولاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان
لا يثبت بها ما يندرئ اى يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها
او وطئتها فلا يحد بالتعريض لانه نوع من الكناية وهو ان يذكر شئ ليدل به
على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر
الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود
نحو لست انا بزان اى فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب
الحد لان التعريض على ما ذكرنا نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور
كما تقول فى عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا

بذلك الى نفي السلام عن المؤذي واعلم ان الواقع بكناية الطلاق هو الطلاق البائن
عندنا والطلاق الرجعي عند الشافعي لان الواقع بصريح الطلاق هو الرجعي فكذا
الواقع بكنايته لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كني عنه ومشايخنا
قالوا في جوابه كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتلة انت حرام تطلق مجازا
اي يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان معانيها اي
معاني هذه الالفاظ التي هي كنايات الطلاق غير مستترة بل ظاهرة على كل احد
من اهل اللسان وحقيقة الكناية ما استتر المراد به لكن الابهام فيما يتصل بها اي
لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه
كالباين مثلا فانه معلوم المراد الا انه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح
او عن غيره فان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح
وغيره فيستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه
فاستعيرت لها بناء على هذه المشابهة لفظة الكناية فاحتاجت الى النية ليزول ابهام
المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح فاذا نوى نوعا وهو نوع البينونة عن وصلة
النكاح منها اي من تلك الانواع يتعين اي ذلك النوع ويزول الابهام وتبين اي
يقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن
انت طالق حتى يلزم ان يكون الواقع به رجعيا ولو جعلت اي كنايات الطلاق كناية
عن انت طالق حقيقة تطلق رجعية اي يكون الواقع بها رجعيا لانهم فسروها
اي الكناية بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا اي في انت باين اذا جعل كناية
بطريق الحقيقة الطلاق دون البينونة فيصير اي قوله انت باين كقوله انت طالق في
ان الواقع به هو الرجعي دون البائن والحاصل ان الواقع بها انما يكون هو الطلاق
الرجعي ان لو جعلت كناية بطريق الحقيقة لكنها ما جعلت كناية بطريق الحقيقة

الحقيقة بل جعلت كناية بطريق المجاز فلا يكون الواقع بها هو الطلاق الرجعي
بل يكون هو الطلاق البائن وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف
يعني انما احتاجوا في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات
بطريق المجاز لانهم فسروا الكناية بما عندهم من التفسير وهو ما استتر منه
المراد ولو فسروها بتفسير علماء البيان لم يحتاجوا الى هذا التكليف بل يثبت
مدعاهم وهو وقوع الطلاق البائن من غير احتياج اليه لانها اي الكناية
عندهم اي عند علماء البيان ان يذكر لفظ و ~~يصدق~~ يقصد بمعناه معنى
ثان ملزوم له اي المعنى ذلك اللفظ اي ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل
النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد
بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيته اي بواسطة نية المتكلم الى الطلاق
اي الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق اي المرأة على صفة البينونة وهو المراد
من جعله كناية بطريق المجاز وقد يحصل بدونه ولا يكون انت باين بمنزلة انت
طالق حتى تطلق رجعيا واليه اشار بقوله لانه اريد به اي بالباين الطلاق
ابتداء وهو عطف على قوله فيراد بالباين معناه يعني لم يرد بالباين الطلاق
اولا حتى يكون انت باين بمنزلة انت طالق فتطلق على صفة الرجعة بل اريد به
البينونة اولا والطلاق ثانيا فتطلق على صفة البينونة وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه الا في اعتدي
استثناء عن قوله وتبين بموجب الكلام اي يقع الطلاق البائن بموجب الكلام
في كنايات الطلاق الا في اعتدي فانه يقع فيه الطلاق الرجعي لانه يحتمل ما
يعد من الاقراء اي لان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الدنانير او نعم الله

عليك او ما بعده من الاقراء والمراد مستتر فاذا نواه اى ما بعده من الاقراء
اقتضى الطلاق اي ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدة
الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر بعد الاقراء والضرورة ترتفع
باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد فيثبت الطلاق الرجعي بقوله اعتدي
بطريق الاقتضاء كناية على تقدير نيته ما بعده من الاقراء ان كان اى قوله اعتدي
بعد الدخول بها وان كان قبله اى قبل الدخول بها يثبت اي الطلاق الرجعي
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب يعنى وان كان قوله اعتدي قبل الدخول
بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل من عد الاقراء
الى الطلاق ويثبت الطلاق الرجعي بطريق الاقتضاء لان طلاق غير المد
خول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فيكون
وقوع الطلاق الرجعي به على تقدير كونه قبل الدخول بها بطريق المجاز دون
الكناية وفيه بحث وهو انه كناية على كلا التقديرين لان تحقق المعنى
الحقيقي في الواقع ليس بشرط في الكناية الا يرى ان قولنا طويل النجاد
وكثير الرماد كناية عن طول القامة وكونه مضيافا سواء ثبت في الواقع طول
النجاد وكثرة الرماد اولا فكما يكون وقوع الطلاق الرجعي به على تقدير كونه
بعد الدخول بطريق الكناية فكذلك يكون وقوعه على تقدير كونه قبله
بطريق الكناية فهو كناية على تقديرين جدا غير ان الكناية بطريق الاقتضاء
على التقدير الاول دون الثاني ويرد عليه اي على ثبوت الطلاق الرجعي
على التقدير الثاني مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه اى من السبب

السبب يعنى ان اطلاق اسم المسبب على السبب بطريق المجاز مشروط
بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ويتحقق
اصالته على ما مر في باب المجاز وهنا ليس كذلك لظهور ان ليس
الاعتداد مقصودا من الطلاق وان كان مسببا منه فلا يصح هذا المجاز
لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط ويجاب بان الشرط في اطلاق
اسم المسبب على السبب بطريق المجاز ليس هو كون المسبب مقصودا
من السبب بل هو كونه مختصا بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا
والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا
بطريق التبع والشبه كالموت وارتداد الزوج وعتق ام الولد والوطئ بشبهه
وغيرها وقد تحقق الشرط هنا فيتحقق المشروط جدا وقد عرفت انفا ان
لا حاجة الى المجاز ههنا لامكان الكناية مطلقا وح لا يرد الاعتراض ولا
يحتاج الى الجواب وكذا اى مثل اعتدي استبرئي رحمك بعينه هذا الدليل
اي دليل الاحتمال لانه يحتمل استبراء الرحم للوطئ وطلب الولد واستبراء الرحم
للتزوج بزوج آخر فاذا نوي ذلك يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان
وجوب استبراء الرحم للتزوج بزوج آخر يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا
للامر باستبراء الرحم له والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى
الزائد فيقع به الطلاق الرجعي جدا وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او
موقوفة لانه يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في
الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف المصدر
فاذا نوي ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة
على البينونة في الصورة الثلث فيقع فيها الطلاق الرجعي دون البائن ولا

يخفى انها كناية بتفسير علماء الاصول لاستتار المراد لا بتفسير علماء
البيان لعدم دلالتها على البينونة بخلاف انت باين وانت حرام وانت
بتة وانت بتلة لان فيها دلالة على البينونة فيكون كل منها كناية
بتفسير علماء البيان كما كان كناية بتفسير علماء الاصول التقسيم الثالث
للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار
الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان مراتب
الظهور اربعة واليه اشار بقوله اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه اى يسمى اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المراد الظاهر
منه ثم ان ازداد الوضوح بان سيق الكلام له اي لذلك المراد الظاهر منه
اتى بصريح الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق
الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون
الظهور ودل بقوله بان سيق الكلام له على ان زيادة الوضوح في النص
هو بكونه مسوقا للمراد يسمى نصا فان اطلاق اللفظ على معنى شيء
والمسوق له شيء اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان
اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت
الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد ثم ان زاد اي
الوضوح حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد
اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا اي كما سد احتمال التاويل
والتخصيص سيمى مفسرا ثم ان زاد اى الوضوح والمراد بالنسخ نسخ المعنى
اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا
حرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته

اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وظاهر كلام المص مشعر بان المعتبر
في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا
للمراد سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا
هو الموافق لكلام المتقدمين فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم
واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والمشهور بين المتاخرين
انها اقسام متباينة حيث اشترطوا في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى
الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التاويل والتخصيص اي احدهما
وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا المشهور
كقوله تع واحل البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في
الحل والحرمة اى في حل البيع وحرمة الربوا نص في التفرقة بينهما لانه مسوق
للفرق بينهما ردا على الكفرة القايلين بتماثلهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وان
كان الحل والحرمة يفهم منه ظمنا لكن ليس مسوقا له وقوله تع فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد هذا
مثال آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ
انكحوا ظاهر في حل النكاح ولفظ مثنى وثلاث ورباع نص في العدد فيكون
قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع باعتبار اللفظ
الاول ظاهرا في الحل وباعتبار اللفظ الثاني نصا في العدد لانه مسوق لاثبات
العدد فان الحل قد علم من غير هذه الاية على فائدة جديدة وهي اثبات العدد اولى
كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فحمل هذه الاية على فائدة جديدة وهي اثبات
العدد اولى من حملها على الفائدة المعلومة من غيرها وهي بيان الحل لكن حملها

على الفائدة الجديدة يتوقف على كونها متأخرة عن تلك الاية اى قوله تع واحل
لكم ما وراء ذلكم وايضا ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك
الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا
يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد
الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات او
النفي ومرجع الصدق والكذب وانما قيدنا الشئ بكونه غير واجب احترازا
عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث ونظير المفسر
قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تع وقاتلوا المشركين كافة والمحكم
اى ونظير المحكم قوله تع ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول
للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو
قوله تع ان الله بكل شئ عليم وهذان المثالان الاولان مذكوران في كتب الا
صول وللمصنف في التمثيل بهما نظر لان بين المفسر والمحكم فرقا وتباينا حيث
يقبل المفسر النسخ واشترط احتماله فيه ولا يقبله المحكم واشترط فيه عدم
احتماله ولا فرق بين المثالين المذكورين لانه ان شرط في المحكم ان يكون
احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه
السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تع ان الله بكل شئ عليم
لفظ يدل على عدم احتمال النسخ فلا يكون محكما ولا يصح تمثيل المحكم به
وان شرط فيه ان يكون عدم احتمال النسخ بحسب محل الكلام بان يكون
المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شئ من الامرين على التعيين
بل شرط فيه عدم احتمال النسخ مطلقا سواء كان باعتبار لفظ يدل عليه

عليه او بحسب محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا
محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل الكذب لتعاليه عن الكذب والغلط فلا يصح
تمثيل المفسر به والحاصل انهما على التقدير الاول من امثلة المفسر فلا يصح
تمثيل المحكم بقوله تع ان الله بكل شئ عليم وعلى الثاني من امثلة المحكم فلا يصح
تمثيل المفسر بقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فلهذا اورد
المص مثالين اخرين ليظهر فيهما ما بين المفسر والمحكم من الفرق فقوله
تع وقاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب
الحكم اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يثبت الحكم قطعا ويقينا اذ لم يكن
احتمال غير المراد ناشئا من الدليل لانه لا عبرة بالاحتمال الناشئ عن العقل
وظنا اذا كان احتمال غيره ناشئا من الدليل الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
اى التقابل بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخر فيقدم النص على الظاهر
والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى
واذا خفي اى المراد من اللفظ فان خفي لعارض مثل المزية او النقصان يسمى
اى اللفظ خفيا وان خفي لنفسه اى لنفس اللفظ فان ادرك عقلا فمشكل
اى فاللفظ يسمى مشكلا ولا اى او لم يدرك عقلا بل ادراك نقلا فمجمل
اى فاللفظ يسمى مجملا ولا اصلا اى او لم يمكن يدرك لا عقلا ولا نقلا
فمتشابه اى فاللفظ يسمى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف و
المشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف
الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم

فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش و الطرار لاختصاصهما باسم اخر
فينظر ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفافيه لمزية له على ماهو ظاهر
فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم وهو علة الحكم يثبت فيه اي في حق المعنى
الذي خفي اللفظ فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور
المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو
الاخذ على سبيل الخفية فيقطع و لنقصان لا اي وان كان خفاؤه فيه
لنقصان له في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم
المحافظة بالموتى فلا يقطع والمشكل اما لغموض نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد اي الصوم بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق
اي الفم بالظاهر اي بظاهر البدن في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في
الجنابة وبالباطن اي والحق بباطن البدن في الصغرى اي في الطهارة الصغرى
فلا يجب غسله في الحديث الاصغر وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل
حتى يجب غسله و بالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير
المذكور في الجنابة يدل على التكلف و المبالغة في التطهير دون الغسل المذكور
في الوضوء وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر
وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اولى وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل
العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا
للحرج والحاصل ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا
لا يعلم قبل الطلب و التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة و العشر مع داخل

الاكواب جمع كوب بالضم كوز لا عروة له
كذا في مختار الصحاح

خل الفم و الانف او بدونه ولهذا الغموض صار قوله تع و ان كنتم جنبا فاطهروا
مشكل او لاستعارة بديعة عطف على قوله لغموض في المعنى نحو قوله تع واكواب
من فضة كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة
وحسنها في صفاء القوارير و شفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة فاشكل لها والمراد ان
صفاء هذه الاكواب صفاء الزجاج و بياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا
فان قوله تع وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه
وسلم الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب و التامل لتعرف علة
الربا و الحكم في غير الاشياء الستة ثم المجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ
خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل ثلثة انواع لان ذلك الخفاء اما ان يكون
لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام و تواردها على اللفظ من غير رجحان لا
حد كالمشترك وهذا النوع يفهم معناه متعدد والمراد واحد ولم يمكن ؛معناه لغة لكن م
تعيينه لانسداد باب الترجيح او لغرابة اللفظ كالهلوع وهذا النوع لا يفهم
معناه لغة قبل التفسير فان الهلوع من شرع في الجزع عند اصابة المكروه
وفي المنع عند اصابة الخير وهذا المعنى لا يفهم من لفظ الهلوع لغة قبل
التفسير لغرابة وضعه له او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير
معلوم كالصلوة و الزكاة والربوا وهذا النوع يفهم معناه لغة لكنه ليس
بمراد لانتقاله الى معنى هو المراد فان الصلوة في اللغة موضوعة للدعاء زيد
في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله وقد عرفت بفعل النبي عليه الصلوة

والسلام وهي الاركان المخصوصة والافعال المعلومة وكذا الزكوة موضوعة
للنماء مطلقا زيد في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله فصارت عبارة
عن النماء الخاص وهو النصاب وكذا الربوا موضوع للفضل مطلقا زيد
في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله عبارة عن فضل خال عن العوض
والمتشابه هو ما خفي المراد منه لنفسه اللفظ ولا يرجى دركه اصلا
كالمقطعات في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف
يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته واليد والوجه
ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر وجواز الرؤية بالعين و
المجيء وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع
معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية و
الجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك
كيفيته وهو مذهب السلف السالكين الطريق الاسلم فانهم يفوضون
العلم بمعانيها الى الله تع مع اعتقاد حقية ما اراد الله بها ونفي الجوارح
عنه وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء
واليد عن القدرة فلا يكون شيء منها من قبيل المتشابه وهو مذهب الخلف
السالكين الطريق الاحكم المأولين بتاويلات موافقة لما عليه الادلة
العقلية والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور اعني اليد
والوجه والعين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين
فيكون ثبوتها له تع لمحقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون كل
منها من المتشابه وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والا
طلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل الطلب والتامل

ثم اى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في
المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار اى طلب البيان من المجمل ثم الطلب
لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة
صلوحه لذلك ان احتيج اليهما اي ان لم يكن بيانه شافيا يصير به المجمل
مفسرا كما في بيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال
عمر رضى الله خرج النبي عليه الصلوة والسلام من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا يعني بيانا شافيا يصير به الربوا مفسرا كبيان الصلوة والز كواة
فانه كان بيانا شافيا صار به الصلوة والزكوة مفسرا ولم يحتج الى الطلب
والتامل في شيء منهما كما احتيج اليهما في الربوا وحكم المتشابه التوقف عن
طلب المراد على اعتقاد الحقية عندنا بناء على قراءة الوقف على الا الله
في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الدالة على ان تاويل
المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحت بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم
لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين
عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيا
استنزالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله تع فاما الذين
في قلوبهم فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد
الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين في العلم بقوله تع والراسخون
في العلم يقولون امنا به اي نصدق حقيته وسواء علمناه او لم نعلمه هو
من عند الله والثاني انه على قراءة الوقف على الراسخون في العلم كما ذهب
اليه القايلون بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين

على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتداء موضحا لحال
الراسخين بحذف المبتداء اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وقوله
فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم وبذل
الجهد والطاقة فيه ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عن طلب المعلم جواب
اشكال وارد من جانب الذاهبين الى الوقف على الراسخون في العلم والقا
ئلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه وهو ان الكلام للافهام فاذا
لم يكن للراسخين علم بتاويل المتشابه فما الفائدة في انزال المتشابه والخطاب
به واجاب عنه بان فائدة انزال المتشابه والخطاب به هي الابتلاء اذ كما
يبتلى من له ضرب جهل بالامعان وبذل الجهد والطاقة في طلب العلم
لذلك يبتلى الراسخ في العلم بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب
فان ابتلاء الراسخ لا يكون بالامر بطلب العلم لان العلم غاية متمناه فكيف
يكون ابتلاؤه به وللراسخ نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع
من الابتلاء آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوي لان البلوي في ترك
المحبوب اكثر من البلوي في تحصيل غير المراد واعمهما جدوي لانه اشق
وثوابه اكثر واليه اشار بقوله وهذا اعظمها بلوى واعمهما جدوى اي
نفعا وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا
مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة بناء على انه من مسائل علم الكلام
اذ قد تقرر في كتبه ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور
الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن فيكون من المبادي الكلامية لا
لاصول الفقه فينبغي ان يعد من مسائلها ويعقب البحث الاول بها
لانها كاعتراض عليه مع الجواب قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين

و الاخبار والنقل والتخصيص صح

اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي اي هذه الامور
المذكورة ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم
عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من عدم الاشتراك
الى عدم المعارض العقلي فلان مبناها على الاستقراء هذا تقرير الاعتراض
يعني ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد
اليقين اما الثاني اي عدم افادة المبني على الظني اليقين فظاهر لانه انما يفيد
الظن دون اليقين واما الاول اي بناء الدليل اللفظي على امور ظنية فلتوقفه
على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية
كعدم الاشتراك والمجاز ونحوها اذ لا دلالة على تعيين المقصود
مع احتمال شيء من الاشتراك والمجاز ونحوهما والامور المذكورة
كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان
نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع وهذا اي ما قيل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين باطل لان بعض اللغات والنحو والتصريف
بلغ حد التواتر والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل
فائدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا هذا تقرير الجواب يعني انه ان اريد
ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها
بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية

في كل دليل لفظي واما قوله في الروايات لعدم العصمة وعدم التواتر فلا نسلّم
عدم التواتر في الكل فانّ منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء
ونحواً كقاعدة رفع الفاعل وصرفاً كقاعدة انّ مثل ضرب فعل ماض فيجوز
ان يؤلّف منها دليل لفظيّ فيفيد اليقين واما قوله في العدميات لانّ
مبناها على الاستقراء فقلنا ممنوع بل مبناها على انّ الاشتراك والمجاز
وغيرها من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل
لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الّا عند قرينة تدلّ عليه فاللفظ عند
عدم قرينة خلاف الاصل يدلّ على معناه قطعا ولو سلّم عدم قطعيّة دلا
لته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضمّ اليه قرينة قطعيّة
الدلالة على انّ الاصل هو المراد وح يعلم قطعا انّ الاصل هو المراد والّا
لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولو لا
زمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضمّ اليه قرينة دالّة على
تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدّا يمتنع تواطؤهم على الكذب
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعيّ الدلالة على انّ معناه هو المراد لم يكن
التواتر قطعيا واعلم انّ العلماء يستعملون العلم القطعيّ في معنيين احدهما
ما يقطع الاحتمال اصلا اي لا يبقى معه احتمال لا عقلا ولا دليلا كالمحكم
والمتواتر اي كالعلم الحاصل بهما فانه قد انضمت اليهما قرائن قطعيّة
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن
دليل اي لا يوجد معه احتمال دليلا ولا عبرة بالاحتمال الناشي عن العقل
كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا اي كالعلم الحاصل بها فانه لم ينضمّ
اليها ما يقطع الاحتمال الناشي عن العقل فالاوّل يسمّونه علم اليقين

التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ له
التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ
التقسيم الثالث باعتبار ظهور اللفظ
التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

علم اليقين والثاني علم الطمانينة **التقسيم** الرابع في كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى
وقد حصروها في عبارة النصّ واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه
على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم
او لا والاوّل ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والّا فالاشارة والثاني
ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والّا فهو التمسّكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص انّ المعنى الذي يدلّ عليه
النظم اما ان يكون عليه عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر او لا
يكون كذلك والاوّل اما ان يكون سوق الكلام له فيسمّى دلالته عليه
عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدّما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والّا فان كان يوجد في ذلك المعنى علّة يفهم كل من يعرف
اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نصّ
والّا فلا دلالة اصلا والتمسّك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الد
لالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانّه امّا ان يدلّ بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة والى هذا اشار بقوله فهي اي
دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق فكان كلّ واحد من الثابت بعبارة النص
والثابت باشارته ثلثة اقسام الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر
وعلى لازمه المحتاج اليه اي المتقدم اقتضاء فكان اللازم المتقدم ثابتا
بطريق الاقتضاء فقط وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة انّ
الحكم في المنطوق اي المذكور لاجله دلالة فقد علم من ذلك حدّ كل من
العبارة والاشارة والاقتضاء والدلالة اما العبارة فهي دلالة اللفظ

على المعنى الموقله سواء كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر
واما الاشارة فهى دلالته على غير الموقله كذلك واما الاقتضاء
فهى دلالته على اللازم المتقدم واما الدلالة فهي دلالته على الحكم في شئ
يوجد فيه علة يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها نحو قوله تع ولا تقل
لهما اف على ماسيجئ يدل على ماسيجئ حرمة الضرب لان
الضرب شئ يوجد فيه علة وهي الاذى يفهم لغة ان الحرمة في المنطوق
وهو التافيف لاجلها كقوله تع للفقراء المهاجرين مثال لسوق الكلام
للموضوع له وهو ايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين ولهذا قال
سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
فى دار الحرب اى وفى اطلاق الفقراء عليهم فى هذه الاية مع كونهم ذوي ديار
واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار
يملكون بالاستيلا بشرط الاحراز وجعل المص زوال ملكهم من قبيل جزء
الموضوع له بناء على انه جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وهو
جزء الموضوع له وفيه نظر لانه ليس جزء العدم ملكهم شيئا ما بل هو
لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم
ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون عين الموضوع
له او جزءه او لازمه المتاخر بل يجوز ان يكون لازمه المتقدم ايضا وان
اللازم المتقدم لا يجب ان يثبت بطريق الاقتضاء بل يجوز ان يثبت
بطريق الاشارة ايضا فلا يصح حصر الثابت بالاشارة فى الاقسام الثلثة
وحصر اللازم المتقدم فيما يثبت بطريق الاقتضاء وكقوله تع وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن مثال لسوق الكلام للموضوع له ايضا وهو ايجاب

ومكة كانت فى ذلك الزمان دار الحرب
وكان الرسول عم هاجر مع اصحابه
منها الى المدينة بسبب استيلاء الكفار

ايجاب نفقة الوالدات على الوالد ولذا قال سيق لايجاب نفقتها
اي نفقة الوالدات على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء
والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك والى التفرد
ه بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها و
هو الانفاق على الولد والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير لانه
تعالى اوجب رزق الوالدات على الوالد من غير تقدير فان اراد الوالد استيجار
الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تع بالمعروف انما يقال فى مجهول التقدير
و الصفة وان اراد استيجار غير الوالدة يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بدلالة
النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا تفضى الى المنازعة
لان الاباء لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام والكسوة لا باشارة النص
لانه ليس بثابت بنفس النظم اذ الضمير فى رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات والفرق
بين المثالين بعد اجتماعهما فى السوق للموضوع له والعبارة فيه ان في الاول اشارة
الى الجزء وفى الثانى الى اللازم المتاخر ايضا لان انفراد الوالد بنفقة الولد لازم
متاخر وكون النسب الى الاباء وغيره مما ذكر جزء واما مثال السوق لجزء الموضوع له
فكقوله كل امرأة لى فطالق ارضاء لزوجته القائلة انك نكحت على امرأة طلقت كلهن قضاء
فالموضوع له طلاق جميع زوجاته وجزؤه طلاق بعضهن اعنى غير هذه الزوجة القائلة
وسوق الكلام للجزء فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى الجزء الاخر
وهو طلاق هذه الزوجة القائلة والى لازمه من وجوب المهر والعدة ونحوهما واما
مثال السوق للازم المتاخر فكقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فالموضوع له
حل البيع وحرمة الربوا ولازمه المتاخر التفرقة بين البيع والربوا وسوق الكلام

للازم المتاخر فهو عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه كحل بيع
الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين مفاضلة والى لوازمه الاخر كانتقال
الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد
فى الربوا ولما فرغ من تمثيل العبارة شرع فى تمثيل الاشارة فقال وقوله
تع وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية الماخذ والمراد
من المشتق لفظ الوارث ومن الماخذ لفظ الارث ومن النسبة نسبة
وجوب النفقة وكقوله تع اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان
الاصل فيه اى فى الاطعام هو الاباحة والتمليك ملحق به اى بالاطعام
لان الاطعام جعل الغير طاعما اي مسلطا على الطعام لا جعله مالكا
والحق به اي بالاطعام التمليك دلالة يعنى كان ينبغى ان لا يجوز
التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص
لان المقصود قضاء حوائجهم اى حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة
الاطعام لا تكفى الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج
المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع
كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس
النظم لا يلزم من جواز الاباحة والتمليك فى الاطعام الجمع بين الحقيقة
وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك لان الجمع بينهما فيه انما يلزم لو كان
جواز التمليك ثابتا بنفس النظم بطريق الاشارة ايضا وجواز الاطعام
بالاباحة والتمليك انما هو عندنا فيكون الاطعام كفارة مطلقا عندنا
واما عند الشافعى رحمه الله فلا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة فلا

فلا يكون كفارة عنده اذا كان بالاباحة ولا كذلك فى الكسوة اى لا يكون الا
صل في الكسوة هو الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب اى اسم للثوب فوجب
ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفى ا
لحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء
الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تع جعل
الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو
كفارة فى الجملة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هى اى الاعارة ترد على المنفعة
ويصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فيتمكن من الاسترداد على ان الاباحة
فى الطعام تتم المقصود جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب اللغة
والتفسير ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب اي سلمنا ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان ياكلوا على ملك المبيح تتم
المقصود دون اعارة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانها لا تتم المقصود
فان للمبيح ولاية الاسترداد فى اعارة الثوب فتصير الكفارة ناقصة لانقضا
ئها قبل كمال المنفعة بخلاف الاباحة فى الطعام فانه لا يتمكن من الاسترداد
بعد الاكل فتصير الكفارة كاملة ثم شرع فى تمثيل دلالة فقال واما دلالة
النص وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه
وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم
المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة
فكقوله تع ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه اى
المعنى الذى يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب
بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل نصا وعليها اى على المرأة

دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى
مشتركة بينهما نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة
بالوقاع على المرأة وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص
ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات ثلث وكل منها نقيض الصوم
فيثبت الحكم اى وجوب الكفارة فيهما كما يثبت فيه بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالوقاع لان
الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما اي لان
الاكل والشرب احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وكوجوب الحد
عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه اي فى ذلك
النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم
مشتهي وهذا اى هذا المعنى موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس
الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء
فوقه اى فوق الزنا لعدم زوال حرمة اللواطة ابدا وتضييع الماء فيها على وجه
لا يتخلق منه الولد فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وفى الشهوة مثله اي مثل الزنا لكنا نقول فى الجواب لهما الزنا اكمل فى سفح الماء
والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تر
بيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق
عليه فيهلك وفيه اى فى الزنا افساد الفراش اى فراش زوج الزانية لانه يجب

يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب وحاصل الجواب انا
لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهي
بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب واما ما قالاه من تضييع
الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه اى فى الزنا من
الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل
فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيغلب
وجوده اي فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج
وهذا بيان كون الزنا اكمل فى الشهوة من اللواطة والترجيح اي ترجيح اللواطة
على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد اعنى ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا
فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنى فى الشهوة
وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما
لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد
لان الحرمة المجردة بدون المعانى لا توجب الحد كالبول مثلا اى لان زيادة
بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء
البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم
فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
بالمثل عندهما لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف ففى
الثاني يثبت القصاص بالقتل بالمثقل فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن ضم يفهم
للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس اي عزة النفس وكرامته متعلق بالجزاء

وهواي الانتهاك افتعال من النهك وهو القطع ومعناه قطع حرمة النفس بما لايحل
الضرب خبر ان بما لايطيقه البدن اى لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لايطيقه
البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه
والجرح بواسطة السراية وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا
وباطنا اي ذهب الى ان المعنى الذي يوجب القصاص هو الجرح الذى ينقض البنية
الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب الجثة وباطنا باذهاق الروح وافساد الطبايع
الاربع فانه حينئذ اى عند النقض البدن ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التى بها الحيوة وهى البخار اللطيف الذى يتكون من الطف اجزاء الاغذية
ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة
واحترز بها عن النفس الانسانية التى لاتفنى بخراب البدن فتكون اى تلك
الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او تنقض البنية ظاهرا
فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية
اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال
الجناية وكوجوب الكفارة عندنا فانه الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة
نص ورد فى الخطاء والمعقودة يعنى اوجب الشافعي الكفارة فى القتل العمد به
لالة النص الوارد فى القتل الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى اليمين الغموس بدلالة النص
الوارد فى اليمين المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل يعنى القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر
وهو الخطاء فاولى ان تجب اى الكفارة بدونه اى بدون العذر يعنى فاولي
وجوبها بالعمد واذا اوجب اى اليمين الكفارة فى المعقودة اذا كذبت فاولي ان

اليمين تقوية احد طرفي الخبر بالقسم [illegible]
ثلث غموس وهو حلفه على امر ماض كاذبا
عمدا وحكمها الاثم لا الكفارة فيها الا التوبة
ولغو وهو حلفه على امر ماض ظنه كما قال
وهو كلامه وحكمها رجاء العفو ومنعقدة
وهو حلفه على فعل او ترك فى المستقبل وحكمها
وجوب الكفارة اذا حنث ملتقى

ان تجب اى الكفارة فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكننا نقول فى الجواب للشا
فعى الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدي بالصوم وفيها
معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها
اى سبب الكفارة دايرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر و
العبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطاء والمعقودة فان في
القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى الصيد او الكافر ومعنى الحظر من جهة
ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من
من جهة انها مشروعة اى عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب واليه اشار بقوله
والكذب حرام فيكون كل منهما دايرا بين الحظر والاباحة صالحا لان يكون
سببا لوجوب الكفارة والداير بينهما يكون صغيرة فيمحوها العبادة التى هي
الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا
اجتنب الكبائر وهذا قرينة على ان المراد بما بينهن الصغاير فلا تكون
كفارة الا لها والى ذلك اشار بقوله فاما العمد والغموس فكبيرة محضة
وهى اى الكبيرة لاتلايم العبادة اى الكفارة هى العبادة وهى اى الكفارة تمحو
الصغاير لا الكباير قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى
ان لا تجب اى الكفارة فى القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا السؤال وارد
على قوله فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة وحاصله ان القتل
بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله قلنا

فيه اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء وهى اى الكفارة مما يحتاط فى اثباته فتجب
اى الكفارة بشبهة السبب الموجب للكفارة وهو القتل الخطاء لا بنفس السبب
هذا جواب عن السؤال المذكور وحاصله ان فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء من
جهة ان المثقل ليس آلة له للقتل خلقة بل للتاديب وفى التاديب جهة من
الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات فان قيل
فينبغى ان تجب اى الكفارة فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا
السؤال وارد على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة
الخطا بسبب المحل فان المستامن كافر حربى يظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل
ملاحظته صيدا او حربيا فاذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغى ان تجب فيه
الكفارة كما تجب فى القتل بالمثقل الكفارة بشبهة الخطاء وحاصله المطالبة
بالفرق بين القتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجب الكفارة
بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة قلنا الشبهة فى قتل المستامن
انما هى فى محل الفعل لا فى الفعل لان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت
اى الشبهة فى جزاء المحل وهو القصاص لانه جزاء الفعل من المحل من وجه حتى
لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر فى جزاء الفعل من كل وجه وهو الكفارة
فلم تجب الكفارة بقتل المستامن والى هذا اشار بقوله فاعتبرت فى القود اى فى سقوط
القود فانه اى القود مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما
الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل واما الشبهة فى قتل المعصوم بالمثقل
فانما هى فى الفعل لا فى محل الفعل فاعتبرت اى الشبهة فى جزاء الفعل من كل وجه
وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فى جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص فلم يجب القصاص فيه والى هذا اشار بقوله وفى المثقل الشبهة فى

فى الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا
من وجه وحاصله ان الشبهة مما يثبت الكفارة ويسقط القصاص و
القصاص جزاء الفعل من وجه لانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
والزواجر كالحدود والكفارات انما هى اجزية الافعال وجزاء المحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولكونه حقا لاولياء المقتول فيسقط بالشبهة
فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الالة الموضوعة لتتميم القدرة
الناقصة داخلة فى فعل العبد فتصير الشبهة فى تلك الالة شبهة فى
الفعل و بالشبهة فى المحل كما فى قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم
فى العصمة لانه حربى يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة جزاء
الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة فى الفعل كما فى
القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى القتل المستامن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة
سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض
يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد الى السوق والثابت بالدلالة
مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده
الى المعنى المفهوم من النظم لغة الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فى العبارة والاشارة النظم
والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما وهو اى الثابت بدلالة
النص فوق القياس اى فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم
فى المنطوق لاجله فى القياس مدرك رأيا لا لغة اى يدرك فى القياس بالرأى
والاجتهاد بخلاف الدلالة فان ذلك المعنى يدرك فى دلالة النص باللغة المو

الموضوعة لافادة المعاني لا بالراي والاجتهاد فيصير الثابت بدلالة النص
بمنزلة الثابت بالنظم فيثبت بها اى بدلالة النص ما يندري بالشبهات فان
حكمها على تقدير كون المعنى فيها مدركا باللغة دون الراى والاجتهاد
يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص
وهي اي الشبهة المانعة عن الثبوت هى اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا
الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على ان الحدود تثبت بخبر الواحد
مع تحقق هذه الشبهة فيه ولا يثبت ذا اى ما يندري بالشبهات بالقياس
الذى معناه مدرك بالراى والاجتهاد دون اللغة لان فيه من الشبهة ما
الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كان المعنى مدركا باللغة بان يكون منصوصا
فان القياس ح بمنزلة النص واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل
فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق اى مقتضاه
هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله
ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون لازما متقدما
لمعنى الكلام فكانه قال بع عبدك منى بالف فاعتقه وكيلا عنى ونائبا او اشتريته
منك فاعتقه وكيلا عنى ونائبا فيثبت اى البيع بقدر الضرورة اى مع ار
كانه وشرايطه الضرورية التى لا تسقط بحال لا فى حال اللفظ ولا فى حال
التقدير فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب فانها مما
يحتمل السقوط فى الجملة ولا يكون اى البيع المقتضى كالملفوظ اى كالبيع الملفوظ
حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ثبوت جميع شروطه واركانه بل يثبت منها
ما لا يحتمل السقوط اصلا ولا يثبت ما يحتمله فى الجملة كما اشير فقال ابو يوسف
رحمه الله يعنى بناء على عدم وجوب ثبوت جميع شروطه واركانه ولو قال

قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر اى يقع العتق عن الامر دون
المامور ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه اى فى قوله اعتق
عبدك عنى بالف عن القبول وهو اى القبول ركن قلنا فى جواب ابي يوسف يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول ركن باللسان فى البيع مما يحتمل
السقوط كما فى التعاطى فيسقط لا القبض اي القبض فى الهبة لا يحتمله اى السقوط
بحال اذ لا يوجد هبة توجد بدون القبض ففى اعتق عبدك عنى بغير شئ يقع
العتق عن المامور دون الآمر وانما قيدنا بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع
الفاسد يحتمل السقوط وان كان شرطا اذ القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد
وهو شرط اصلى فى الهبة لا تعمل هى الا به وايضا البيع الفاسد لضعفه احتاج
الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته فى ضمن العتق فلو قال اعتق
عبدك عنى بالف دينار ورطل من الخمر يقع العتق عن الآمر دون المامور
بخلاف مثال الهبة فان العتق هنا يقع عن المامور دون الامر وذلك لان القبض
ساقط فى الاول دون الثانى ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يحتاج الى اثبات
جميعها حتى يتحقق العموم فيه كما قال به الشافعي حيث جاز عنده
فى قوله والله لا اكل نية طعام دون طعام تخصيصا لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها فترتفع باثبات واحد من تلك الافراد فلا دلالة على
اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان
العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ فلا يجوز عند الحنفي
هذه النية لعدم العموم والحاصل ان المقتضى عام عنده قابل للتخصيص جدا
وليس بعام عند الحنفي ولا قابل للتخصيص ولا خلاف فى شمول الحكم

وشبوعه لكل طعام لكنه مبنى عند الحنفى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة
لا على عموم المقتضى ولما لم يعم اى المقتضى لا يقبل التخصيص فى قوله لا اكل
هذا اشارة الى ماذكر آنفا لا طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص
الا فى اللفظ وقد ذكر ان المقتضى معنى لا لفظ فان قيل نقدر اكلا وهو مصدر
ثابت لغة يعنى سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم
له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الا كلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه
نكرة فى سياق النفى بمنزلة قوله لا اكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل واليه
اشار بقوله فيصير اى قوله لا اكل كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص فيه
صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف صح
الكل على الجزء هو الدال على الماهية فقط لا على الافراد اذ لا دلالة فى الفعل
على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
بخلاف المصدر فى قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى وهى اى النكرة
فى موضع النفى عامة فيجوز تخصيصها بالنية اتفاقا فان قيل اذا لم يكن
لا اكل عاما ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه اى كل اكل
مندرج تحت ماهية الاكل فان معنى قوله لا اكل لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا
فدلالة لا اكل على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا بطريق الاقتضاء
لانه يثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو ثبت فرد من الافراد يثبت
الماهية فى ضمنه فلا يصح نفى الماهية لا لان اللفظ يدل على جميع
الافراد بطريق المنطوق عطف على قوله لانه مندرج تحت ماهية

ماهية الاكل فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد يصح
نيته والبيت ثابت اقتضاء هذا السؤال وارد على ان لا عموم للمقتضى
حاصله ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت بنية بيت واحد
وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم قلنا انما تصح نيته
اى نية بيت واحد لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحد و
كاملة وهى هذه اى المساكنة التى نواها اعنى ان يسكنا فى بيت واحد فنية
البيت الواحد من قبيل نية احد محتملى اللفظ المشترك او نية احد نوعى
الجنس لا من قبيل عموم المقتضى وحاصل هذا الجواب انا لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل
المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث
فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل
كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفت الكمال حيث يكون الا
تصال فى اصل السكنى وتوابعها من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوها وفى الدار
انما يكون الاتصال فى توابع السكنى لا اصل السكنى فنوى الكامل المفهوم من الاطلاق
اى نوى النوع الكامل من نوعى جنس المساكنة فلا يلزم ح عموم المقتضى ولذلك
اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث
ان نية الثلث باطلة لان المصدر اى الطلاق الذى يثبت من المتكلم انشاء
امر شرعى لا لغوى اى لان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللغة فيكون ثابتا اقتضاء لا لغة فلا تصح نية الثلث
بخلاف طلقى نفسك فانه تصح نية الثلث لان معناه افعلى الطلاق فثبوت فعل صح
المصدر وهو الطلاق فى المستقبل بطريق اللغة لا بطريق الاقتضاء كما فى الماضى

والحال فيكون اى ذلك المصدر على تقدير ان يكون المعنى انت على الطلاق كالملفوظ
فاذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام بل هو اسم جنس اى اسم فرد لا يدل على
العدد بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كساير اسماء الاجناس اذا كانت
ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كما يأتى فى الفصل
المذكور فيه عدم دلالة الامر على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول
الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو
المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث واعلم انه قد وقعت فى باب الطلاق عبارات
متشابهة صحت عند ابى حنيفة رحمه الله نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى
نفسك دون البعض منها مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر
مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا فان قيل ثبوت
البينونة فى انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا تصح نية الثلث هذا اشكال
على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان الطلاق الذى
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء ولا تصح
فيه نية الثلث فكذلك البينونة التى تثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى
فتكون ثابتة اقتضاء فينبغى ان لا تصح فيها نية الثلث ايضا قلنا نعم لكن
البينونة على نوعين فيصح نية احدهما جواب عن الاشكال وتقريره انا سلمنا
ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء ايضا لكن البينونة من حيث هى البينونة
قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى
الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما فصحة نية الثلث فى انت باين

باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل على انها ارادة احد معنيى المشترك
او احد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جايز والبينونة الخفيفة هى التى
يمكن رفعها والغليظة هى التى لا يمكن رفعها واذا تقرر هذا فنقول ان نية
الثلث لا تصح فى انت طالق لا على وجه العموم اذ لا عموم للمقتضى ولا
دلالة له على الافراد اصلا ولانه ثابت ضرورة ولا حاجة الى اثبات جميع
افراده ان كان تحته افراد لكفاية ثبوت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل
المتيقن كالواحد الداخل تحت الثلث ولا على وجه المجاز من حيث ان الثلث
واحد اعتبارى لان نية المجاز لا تصح الا فى اللفظ كنية التخصيص والمقتضى
معنى لا لفظ ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه اى فى الطلاق بين
افراده الا بالعدد فاذا كان الاختلاف بين افراد بحسب العدد لا بحسب
النوع لا تصح نية الثلث فيه باعتبار انها ارادة احد نوعى الجنس كما
لا تصح باعتبار العموم والمجاز ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى المحذوف
ووجه الاتصال ظاهر لان كل واحد منهما مما يتوقف صحة الكلام عليه
وهو اى المحذوف ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى فانه لا يغير اثباته
المنطوق فى المحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم
والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وايضا دلالة اللفظ على المحذوف من دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على
المقتضى من دلالته على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وايضا
ان المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من المقدرات وفى
المقتضى المعانى الضرورية المطلقة فاذا تحقق الفرق بينهما لا يصح اعطاء
حكم احدهما الاخر كما فعله البعض بناء على اشتباه المحذوف بالمقتضى عليه

وعدم معرفة الفرق بينهما فانه يؤدي الى الغلط في كثير من الاحكام ومثل
المحذوف بقوله نحو اسئل القرية اى اهلها فاثباته اى الاهل المحذوف
يغير الكلام بنقل النسبة اى نسبة السؤال من القرية اليه اى الى الاهل
فالمفعول حقيقة اى المسئول الحقيقي هو الاهل دون القرية فيكون اى المحذوف
كالاهل مثلا ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص
كما ذكر آنفا فصل اعلم ان بعض الناس يعنى الشافعية يقولون بمفهوم المخا
لفة حيث قسموا دلالة اللفظ اولا الى المنطوق والمفهوم ثم المفهوم الى مفهوم
الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور
في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت في المنطوق اى يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم
اثباتا ونفيا وشرطه اى شرط مفهوم المخالفة عندهم ان لا يظهر اولويته
اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته اى مسا
واة المسكوت عنه اياه اى المنطوق في الحكم الثابت له حتى لو ظهر احدهما كان
الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس
سواء كان الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة
المساواة او كان ثبوته بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا
كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس
اذا توقفت ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى في حجوركم
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا
للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف
المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال او حادثة كما انه

انه عليه السلام سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة زكوة مثلا فقال بناء
على السؤال او وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على عدم علمه به ان في الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم ولما ذكر شرايط مفهوم المخالفة شرع
في اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء باسمه سواء كان
اسم جنس او اسم علم ويسمونه بمفهوم اللقب يدل على نفي الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار وهم عارفون اللغة فهموا من قوله
صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اى الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال
وهو ان يجامع الرجل امرأته وينزل المني وعندنا لا يدل اى تخصيص الشيء
باسمه لا يدل عندنا على نفي الحكم عما عداه والا اى ان دل على نفي الحكم عما عداه
يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اى يلزم الامران
في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس وهو كذب وكفر والثاني
يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعا ولاجماع
العلماء على جواز التعليل يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفي المجمع عليه
وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان
الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله
فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس
اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وانما فهموا اى الانصار ذلك اى عدم وجوب
الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة

ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على
وجوب الغسل من الحيض والنفاس وقوله غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع
افراد غسل الجنابة من وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء
فاجاب عن هذا الاشكال بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختا
نين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور حكم الغسل مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما يدور حكم الرخصة في الافطار مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف اى نقض شيوعه وتقليل اشترا
كه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له ذلك الوصف وعلى غيره وهو يقيد
بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له ذلك الوصف دون غيره وهو اى التخصيص
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله تع من فتياتكم المؤمنات حض حل النكاح بالفتيات المومنات
فيلزم عنده عدم حل النكاح الامة الكتابية واستدل على دلالة التخصيص
بالوصف على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول قوله
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكر ثم من
نفي الحكم عما عداه والتبادر من امارات الحقيقة وعلامات اللغة فيكون ذلك
النفي مدلولا حقيقيا ومعنى لغويا ولهذا اى للتبادر المذكور يستقبحه
العقلاء والاستقباح لهذا التبادر انما هو لاجل انه يفهم منه ان
الانسان الغير الطويل يطير وجوابه ان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية الثاني قوله
ولتكثير الفائدة لان حمل النص على اثبات الحكم للمذكور ونفيه عن غيره

غيره اكثر فائدة من اثباته للمذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه
لكونه ملايما لغرض العقلاء وجوابه ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل
بالنقل الثالث قوله ولانه لو لم يكن فيه اى في التخصيص بالوصف تلك الفا
ئدة اى الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكره اى الوصف ترجيحا من غير
مرجح لثبوت الحكم فيما عداه على هذا التقدير ايضا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحا بلا مرجح جدا لان التقدير عدم الفوائد الاخر قطعا واللازم
وهو الترجيح من غير مرجح باطل والملزوم وهو انتفاء الدلالة على نفي الحكم
عن الغير مثله لانه لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة
فضلا عن التخصيص في كلام الله ورسوله وجوابه ان كون ذكره ترجيحا من غير
مرجح ممنوع لان الفائدة المرجحة في التخصيص بالوصف لا تنحصر فيما ذكر
من نفي الحكم عن الغير الرابع قوله ولان مثل هذا الكلام اى المشتمل على تعليق
الحكم بالشيء المذكور وصفته يدل على علية هذا الوصف للحكم نحو في الابل
السائمة زكوة فيقتضي العدم اى عدم الحكم عند عدمه اى عدم ذلك الو
صف جدا لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قطعا وجوابه ما يذكره المص فيما
بعد من ان عدم ذلك الوصف على تقدير عليته لا يدل على عدم الحكم عند
عدمه لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يلزم من انتفاء علة انتفاء العلل سايرُ صح
حتى يدل على انتفاء المعلول مطلقا بل عند انتفاء تلك العلة يجوز ان تثبت
علة اخرى فيثبت الحكم بها جدا وعندنا تخصيص الشيء بالوصف لا يدل على
نفي الحكم عما عداه واستدل على ذلك بقوله لان موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر اى فيما ذكره القائلون بمفهوم المخالفة من ان لا يخرج مخرج العادة ولا
يكون لسؤال ولا لحادثة ولا لعلم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص

وان يدل على نفي الحكم عما عداه لانها اشياء كثيرة غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا
في كلام الله وكلام رسوله فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن
دركها فهم العقلاء فاذا لم تكن محصورة ولا مضبوطة فكما يكون موجب التخصيص
ما ذكر فكذلك يكون غيره نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان موجب
التخصيص بهذا الوصف ههنا هو التعريف للجسم والاشارة الى علية الوصف
للتحيز لا غير فانه لا دلالة على نفي الحكم عما عداه مع تحقق الموجبات المذكورة
ههنا فانه لو دل على نفي الحكم عما عداه يلزم ان لا يكون الجسم الذي لا يوجد فيه
هذا الوصف متحيزا وهو محال لان كل جسم متحيز وكالمدح او الذم عطف على قوله نحو
الجسم اي نحو الجسم ونحو المدح او الذم وموجب التخصيص هناك هو المدح
او الذم لا غير الا انه لا دلالة في وصف الشيء للمدح او الذم على نفي الحكم عما عداه
مع ان الموجبات المذكورة متحققة او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود فليس
هنا شيء غير التاكيد يوجب التخصيص بالوصف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه
مع ان الموجبات المذكورة موجودة هنا او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض فلا يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما
يوجب وصف الدابة بكونها في الارض هو بيان ان القصد من لفظ دابة الى الجنس
دون الفرد لان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والواحدة فاذا شفع بما هو من
خواص الجنس دون الفرد يدل على ان القصد به الى الجنس دون الفرد ولا دلالة
هناك على نفي الحكم عما عداه مع تحقق الاشياء المذكورة وقوله فلم يوجب
الجزم الخ تفريع على جميع الامثلة المذكورة لوجود التخصيص بالوصف مع عدم
الدلالة على نفي الحكم عما عداه وتحقق الامور المذكورة فعلم على ما سبق تقريره
ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم

الجزم بانتفاء جميع الموجبات سوى نفي الحكم عما عداه حتى يحصل
دلالة التخصيص هنالك على نفي الحكم عما عداه ويلزم ان يحمل عليه لعدم
تحقق شيء من الموجبات مما سواه والحاصل ان دلالته عليه مشروطة بالجزم
بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما لان فوائد الوصف
غير محصورة فيلزم انتفاء المشروط دائما فانما يحمل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى وهذا منتف وكذلك ولان اقصى
درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر من عدم الحكم عند
عدم العلة اي الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى هذا اشارة الى الجواب عن
الدليل الرابع كما ذكرنا وعطف على قوله لان موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة
فيكون عدم الحكم عدما اصليا غير مستفاد من النص لا حكما شرعيا مدلولا
للنص لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند
عدم الوصف ونظيره اي نظير الخلاف بين الشافعي وبيننا في دلالة
التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعدم دلالته عليه قوله تعالى
من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا
له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة بالنظر الى الحكم المقصود وهو بيان
جواز نكاح المؤمن لان العادة في نكاحه ان تكون منكوحته متصفة بالايمان
وايضا يحتمل ان يكون اثر التخصيص كراهة نكاح الامة الكتابية دون
حرمته ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بدلالة التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر

فصاعدًا فقال المولى للاكبر اى الولد الاكبر منى فانه نفى الاخيرين وقوله لان
هذا اى كونه نفيًا للاخيرين ليس لتخصيصه اى لاجل كون التخصيص دالًا
على نفي الحكم عما عداه دليل على قوله لا يلزم يعنى نفى الاخيرين ليس لان التخصيص
دالّ على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت عن بيان كون الولدين الاخيرين
منه ودعوته فى موضع الحاجة اليه على تقدير كونهما منه بيان بانهما
ليسا منه وايضا انما انتفى نسبهما منه لعدم شرط ثبوت نسبهما وهو
الدعوة لانها لم توجد لا لانه نفى نسبهما بل لانه سكت عنهما وانما
قال فى بطون مختلفة فانها لو ولدت ثلثة في بطن واحد فقال الواحد منهم
يثبت نسب الجميع لان دعوة الواحد دعوة للكل لا يقال لا حاجة الى البيان
فانها اى الامة صارت بالاول اى بالولد الاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك اى انما يكون تصير الامة بالاول ام ولد فيثبت نسب
الاخيرين بلا دعوة ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا
فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران
ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم
اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لا يقبل كلا الشهادة
عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص
دالّ على قلنا من نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام انهم يعلمون له
وارثا فى غير تلك الارض وعدم قبول شهادتهم عندهما بناء على هذا
المعنى وقوله لان الشاهد لما ذكر ما لا حاجة اليه يعنى فى ارض كذا جاء شبهة
وبها اى بالشبهة ترد الشهادة دليل على قوله ولا يلزم ونحن لا ننفي الشبهة
فيما نحن فيه اى فى التخصيص يعنى لا ننفى كون التخصيص شبهة فى نفى الحكم

الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى القول بالدلالة
على نفى الحكم عما عداه وقال ابو حنيفة هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت فى غير موضع الحاجة اى فى موضع عدم الحاجة لان ذكر المكان غير واجب
على الشهود وهو هنا اى ذكر المكان المذكور وهو ارض كذا يحتمل الاحتراز
عن المجازفة فان الشهود ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فمرادهم
بنفى علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجود الوارث فيها لانه لو كان مو
جودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا
عدم الوارث بتلك الارض دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة ومنه اي
مفهوم المخالفة التعليق بالشرط يوجب اى التعليق بالشرط العدم اي عدم
الحكم عند عدمه اى عدم الشرط عند الشافعى رحمه الله عملا بشرطيته
فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه اى فان الشرط الشئ ما يتوقف عليه
تحققه ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه
وعندنا العدم اى عدم الحكم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بناء على عدم العلة
الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم كما ذكر فى التخصيص بالوصف
ومن ثمرات الخلاف فى دلالة عدم الوصف والشرط على عدم الحكم عند الشافعى
وعدم دلالته عليه عندنا انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت
الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف والشرط عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة
زكوة ولو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب الزكوة فى الابل
السائمة بذلك لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى
ويثبت عنده وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله

تع فتحرير رقبة مؤمنة فالتعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة
اليمين تصح عنده ولا تصح عندنا والحكم المعدوم عند عدم الشرط يصح
تعديته عنده ولا يصح عندنا لانه ليس بحكم شرعي حتى يصح تعديته
بالقياس لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالو
ضوء ولا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلوة ويقال للمعلق به وهو ما
يترتب عليه الحكم ولا يتوقف كدخول الدار ولا يلزم من انتفاء دخول
الدار انتفاء الطلاق مثلا والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم من انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط لا بالمعنى الثاني جواب عن الاستدلال المذكور
على ان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط عند الشافعي
وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم
كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء
المعلق عليه وهو ظاهر فان انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بطريق
التنجيز بعد التعليق والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع
فقوله تعا ومن لم يستطع منكم طولا الاية اى من لم يملك زيادة في المال يقدر
بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات علق جواز نكاح الامة
بعدم القدرة على نكاح الحرة وهو يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول
الحرة اى عند استطاعة نكاح الحرة عنده ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا
بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ويجوز عندنا بهذه
الاية ولا يكون عدم الجواز مخصصا له على ما هو مذهب الشافعي في ان
المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام لان مفهوم هذه الاية لا يدل
على نفي الجواز لانه مبني على عدم العلة ولانا سخاله على ما هو مذهبنا

هبنا فى المتراخي انه نسخ لا تخصيص لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لا عدما اصليا وهذا العدم اى عدم الجواز ليس حكما شرعيا عندنا بل هو عدم
اصلي وهذا اى هذا الخلاف بناء على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد اي الحكم
بتقدير معين وهو الشرط المذكور واعدمه اى الحكم على غيره من التقادير
فيكون له اى للتعليق تاثير في العدم اى عدم الحكم كما يكون له تاثير في وجوده
فوجود الشرط وعدمه علة لوجود الحكم وعدمه ونحن نعتبره اى المشروط
معه اى مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو
ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق فكما ان المبتدا
ليس كلاما واحدا مثلا ولا يوجب حكما اصلا فكذلك المشروط ليس كلاما
وحده ولا يفيد شيئا جدا بل مجموع الشرط والمشروط كلاما واحدا ولا يوجب
الحكم على جميع التقادير كما زعمه فضلا عن كون مجرد المشروط بدون الشرط
كلاما يوجب الحكم على جميعها ومذهبنا هو الاولى والاحرى لما فيه من
الموافقة بما صرح به النحاة من ان كلم المجازاة تدل على سببية الثاني فيكون
مدلولها ارتباط الثاني بالاول ويكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء
الكلام بمنزلة المبتدا والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء كما زعمه الشافعي
وهو مذهب السكاكي وهو مخالف لكلام ساير النحاة على ما صرحوا فعلى هذا اي
على هذا الاصل وهو ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرناه
معه المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده
لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه

على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم وتاثير التعليق انما هو فى تا
خير الحكم لا فى منع السببية ثم فرع قوله فابطل اى الشافعى تعليق الطلاق و
العتاق بالملك على قوله المعلق بالشرط ان عقد سببا عنده وانما ابطله لان
وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند
الشافعى رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب فيبطل التعليق لانه تعليق لما لا يملك وهو باطل وقوله
وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المالى المعلق بان قال لله على ان اتصدق
بعشرة دراهم ان فعلت كذا معطوف على قوله فابطل وتفريع له على ما فرع عليه
وانما جوز على تعجيل النذر المعلق لان التعجيل بعد وجود السبب قبل
وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة
اليمين عطف على قوله النذر المعلق وتفريع له على ما فرع عليه اى وجوز
تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين
او يكسوهم قبل ان يحنث وهو الشرط لوجود السبب وهو اليمين بناء على
هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو فى
تاخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السبب فيثبت نفس الوجوب لثبوت
السبب وهو اليمين ولا يثبت وجوب الاداء الا عند ثبوت الشرط وهو الحنث
لان الواجب المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ففى
الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن
بان يثبت المال فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه فان نفس الوجوب بالشرا ووجو
الاداء بالمطالبة بخلاف الواجب البدنى فانه لا يحتمل الفصل بين نفس

نفس الوجوب ووجوب الاداء ففى الكفار البدنية لا ينفك احدهما عن الاخر فلا
يثبت نفس الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون
تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول
فان فى الواجب المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على ثبوت السبب افاد صحت
تعجيل الاداء قبل ثبوت الشرط وفى الواجب البدنى لما لم يثبت نفس الوجوب
لعدم ثبوت السبب قبل الشرط افاد عدم صحة الاداء وعندنا لا ينعقد اى
المعلق بالشرط سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس اى المعلق كذلك اى طريقا الى الحكم على ما مهدنا من
الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط لا بدون الشرط لانه بدون الشرط بمنزلة
جزء السبب وجزء السبب لا يكون سببا فلا ينعقد سببا للحكم الا عند وجود
الشرط واذا لم يعقد سببا عندنا قبل وجود الشرط فيختلف الحكم فى مسايل
المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود
السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق لعدم ثبوت الحكم فضلا عن تعجيله والسبب انما ينعقد سببا
عند وجود الشرط فى باب النذر المعلق على ان اليمين انعقدت للبر فكيف
تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث عندنا والكفارة انما تجب على تقدير
الحنث فلا تكون اليمين مفضيا الى الكفارة لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق
الا عند عدم ذلك الشيء بل هى شرط لها والحنث سبب لكونه مفضيا اليها
من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدونها فتكون شرطا وفرقه اى
فرق الشافعى بين المالى والبدنى اى بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
فى المالية نفس الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء

بخلاف البدنية غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تع بخلاف حقوق العباد
فان المال هو المقصود فيها اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران وانما المقصود
فى حقوق الله هو الاداء لان الحق الواجب لله تع على العباد هو العبادة وهو
فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعا فالمال لا يكون
مقصودا فى ذلك بل اله يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق
المالية كالبدنية فى ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء
بالشرط يمنع تمام السببية وانعقادها فيهما جميعا فان قيل ينبغى ان لا يجوز
النيابة فى المالية ايضا قلنا انما جازت النيابة فى المالية لحصول ما هو المقصود
وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية ولما جعل الشافعى التعليق
بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى انه لا يمنع السبب عن الانعقاد و
انما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بقوله وتبين الفرق على مذهبنا بين
الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين اى التاجيل وشرط الخيار
دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر لان التاجيل انما دخل على الثمن لا على البيع
فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك
عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه واما خيار الشرط فلان
البيع لا يحتمل الخطر اى الشرط لانه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو
وهو حرام محض ولا وجه لثبوت خيار الشرط لوجود المنافى وانما يثبت الخيار
اى خيار الشرط بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
على مجرد الحكم وهو الملك بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود
بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه فيدخل
على الحكم لا على السبب فدخوله على الحكم دون السبب وهو البيع اسهل من

من دخوله عليهما لان دخوله على الحكم فقط تقليل للخطر ودخوله عليهما جميعا
تكثير له فان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع
للسبب ثابت به ولا شك ان هذا تكثير للخطر جدا واما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر اى الشرط لانهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيعمل
بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه
وتخلفه عنه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب
ولا مانع عن دخوله على السبب هنا ولا ضرورة فى الاقتصار على دخوله على مجرد
الحكم وحمله على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر لكونه من الاثباتات
فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض فيثبت شرط الخيار على خلاف القياس لدفع
الغبن ضرورة فيقتصر على دخوله على مجرد الحكم لاندفاع الضرورة به ولا حاجة
الى دخوله على السبب جدا **الباب الثانى** من البابين الذين اورد فيهما مباحث
الكتاب فى افادته الحكم الشرعى اى فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى
من الوجوب والحرمة وغيرها وذلك مباحث الامر والنهى اللفظ المفيد له الظاهر
ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق
الحكم ولا بد من ان يكون لمطلق الحكم المتحقق فى ضمن الحكم الشرعى اى اللفظ
المفيد للحكم مطلقا سواء كان حكما شرعيا او غيره اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
بالنظر الى نفس ذلك اللفظ لانه بالنظر الى العارض قد لا يحتمل الكذب كخبر
الشارع فانه بالنظر الى عارض كونه خبر الشارع لا يحتمل الكذب او انشاء ان
لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تع والوالدات يرضعن اولادهن آكد من الانشاء
لانه ادل على الوجود منه لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع
نظرا الى ظاهر صورة الخبر وان لم يلزم كذبه بالنظر الى كونه مجازا عن الامر والمامور به

ان لم يوجد فى الامر لا يلزم كذبه فاذا اريد المبالغة فى وجود المامور به عدل الى
لفظ الاخبار مجازا فيجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد
الحكم الشرعي بابلغ وجه واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام
كثيرة فالمعتبر من اقسامه اى من اقسام الانشاء هنا اى فى بحث افادة الحكم
الشرعي هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وانما
قال هنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه فالامر قول القا
استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى والمراد بقوله افعل ما
يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل فيتناول غير الثلاثي
ايضا والنهى قوله استعلاء لا تفعل والامر عاد صريح اللفظ دون الكناية لانه
اراد الاسم دون المسمى اى لفظ الامر وهو امر حقيقة فى هذا القول المخصوص
اتفاقا اى حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق مجاز عن الفعل اى يطلق على
الفعل مجازا عند الجمهور وعند البعض حقيقة اى يطلق على الفعل عند البعض
حقيقة كما يطلق على القول حقيقة حتى يكون مشتركا بينهما واذا كان الامر
حقيقة فى الفعل عند البعض فما يدل على انه اى الامر للايجاب اى فالادلة التى
تدل على كون الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم اى
تدل تلك الادلة على ان فعله عليه السلام ايضا للايجاب لان فعله امر حقيقة
وكل امر للايجاب فالحاصل انه اذا نقل على النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا
او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه
اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا
وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار

المختار وللبعض المخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع
عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فهم احتجوا على الاصل بقوله تعا وما امر
فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد حقيقة لان الرشد خلاف الغى
وقد يستعمل مجازا فى معنى الصواب ثم يوصف به القول واحتجوا على الفرع بقوله
عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه
للايجاب ولما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان
كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من
وجهين وقوله قلنا ليس حقيقة فى الفعل ابطال للاصل وقوله لان الاشتراك
خلاف الاصل احتجاج على بطلانه بالوجه الاول يعنى ان الامر حقيقة فى القول
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وقوله ولانه اذا فعل
ولم يقل افعل يصح نفيه احتجاج على بطلانه بالوجه الثانى يعنى ان الامر لو كان
حقيقة فى الفعل لما صح نفى الامر عن الفعل لان امتناع النفى من لوازم
الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة
افعل يصح عرفا ولغة انه لم يامر والدليل الاول اعم من الثانى لان
الامر باعتباره الاول يعم الامر الذي هو مصدر والامر الذي هو اسم
فيدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم
بمعنى الشان كما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل
بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل واما الثانى

فانما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح
ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وقوله و
تسميته اى تسمية الفعل امرا كما فى قوله تع وما امر فرعون برشيد مجاز جواب عن
احتجاج الخصم وهذا المجاز من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب وارا
دة المسبب اذ الفعل يجب به اي بالامر ولما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة
فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الا
ستعمال سلمه فقال سلمنا انه اى الامر حقيقة فى الفعل واشتغل بما هو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا
والدليل ثالثا اما الاول فلقوله لكن الدلائل اى الدلائل التى تدل على كون الامر
للايجاب انما تدل على ان القول اى الامر القولي للايجاب لا الفعل اى ولا تدل على
ان الامر الفعلى للايجاب لان المراد بتلك الدلائل هو القول اجماعا دون الفعل
واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلقوله واللفظ كاف للمقصود اى الامر
القولي كاف للمقصود وهو الايجاب اى كاف للدلالة عليه ولا حاجة الى الامر
الفعلى على ان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجا
مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع
اتحاد الدال اعنى الاشتراك والى هذا اشار بقوله والترادف خلاف الا صل
صل واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب
خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح
واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلقوله وايجاب فعله اي
جعل النبي عليه السلام فعله واجب الاتباع استفيد من قوله صلوا وهو

وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل المفهوم من قوله كما رايتمونى اصلى والا لما
احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فالموجب هو
القول لا غير وقوله على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع
انه فعل معارضة لتمسكهم بقوله صلوا كما رايتمونى اصلى بما روى ابو سعيد
الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله عليه السلام يصلى باصحابه اذ خلع
نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبرئيل عم
اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى فى نعليه قذرا
فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم
عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمنى ربي ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر
عليهم ولما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما
هو المدلول الحقيقى لمسماه اى لصيغة افعل فقال وموجبه التوقف عند ابن
سريج يعنى اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى الى ان
موجب الامر التوقف حتى يتبين المراد من الامر عند الاستعمال لانه استعمل
فى معان مختلفة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف
عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط
او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا وهى اي تلك المعانى المختلفة
ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم

والتاديب كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك والارشاد كقوله تع واشهدوا
والاباحة نحو كلوا والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما
رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتعجيز نحو فأتوا بسورة
والتسخير نحو كونوا قردة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم و
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين
نحو كن فيكون قلنا يعني في ابطال دليل التوقف لو وجب التوقف هنا اي
في الامر لوجب في النهي لاستعماله في معان مختلفة ايضا وهي التحريم كقوله
تع لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه
نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا
تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدوات كراسي و
المشي في نعل واحد فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى ان يتبين المراد مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا وقوله ولان النهي امر بالانتهاء
عطف على قوله لاستعماله في معان اى لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل فلا يبقى الفرق
بين قولك افعل ولا تفعل لكون موجبهما واحدا وهو التوقف والفرق بينهما
بديهي الثبوت جدا ثم ابطل كون الاحتمال موجبا للتوقف بوجهين وقوله
وهذا الاحتمال يبطل الحقايق ابطال له بالوجه الاول يعني ان هذا الاحتمال
باطل لانه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات بان

بان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر
وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء او بطلان حقايق
الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز
او اشتراك وقوله وايضا لم ندع انه محكم ابطاله بالوجه الثاني يعني ان
الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي
ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر
في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل
عليه حتى يوجد صارف عنه وموجب للتوقف كعدم ظهور البعض فح لا يحمل
عليه بل يجب التوقف حتى يتبين المراد وعند العامة اي اكثر العلماء موجبه
اى موجب الامر واحد اذ الغرض من وضع الكلام هو الافهام وهو الاصل
والاشتراك خلاف الاصل ومخل بالافهام فلا يرتكب الا عند قيام الدليل
وقوله وهو الاباحة عند بعضهم اشارة الي اختلاف القائلين بان موجبه
واحد في تعيين ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعضهم يعني بعض
اصحاب مالك هو الاباحة اذ هي الادنى لان الامر لطلب وجود الفعل و
ادناه اباحته والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود
وادناه الندب اي قال بعضهم يعني قال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء
وعامة المعتزلة هو الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من رجحان
جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون
المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان في الوجوب والوجوب عند اكثرهم
اى قال اكثر العلماء هو الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ثابت من وجه دون وجه ولما كان هذا اى اثبات الواحد الذي

هو موجب الامر اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة
الاجماع اما النص فآيات منها ما فى قوله لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا والعذاب فى الآخرة بحب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى اى مخالفة الامر ترك المامور به فسوق
الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة
او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور
فى ترك غير الواجب ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير فى قوله لهم لمؤمن ومؤمنة
جمع لعمومها بالوقوع فى سياق النفى وفى قوله من امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم
والمراد من القضاء والامر الحكم والقول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة
سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما فى الحكم من الابهام او الحال على
ان المصدر بمعنى اسم الفاعل والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا و
يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
فى جميع او امرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل
فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه فى سياق النفى ومنها قوله تع ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك اى ما منعك ان تسجد على زيادة لا للتاكيد والاستفهام للتو
بيخ والانكار وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه
الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى م اللوم والانكار
فاللوم على تركه بوجب الوجوب فيكون ح مطلق الامر للوجوب وهو المدعى

١٥١

المدعى ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله وكمال
قدرته تمثيلا للغائب اى تاثير قدرته فى المراد بالشاهد اى امر المطاع للمطيع
فى حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا
بالعلم والارادة والقدرة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تع قد اجرى
سنته فى تكوين الاشياء ان يكون الشىء بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها
والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم
بذات الله تع لا الكلام اللفظى المركب من الحروف والاصوات لانه حادث و
قيام الحادث بذات الله تع مستحيل وانما تعلق خطاب التكوين بالمعدوم لانه
لا يتوقف على الفهم على انه يشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود فيجاز تعلقه
به جدا والى هذا الاختلاف اشار بقوله وهذا اى لفظ كن حقيقة لا مجاز
عن سرعة الايجاد والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي ذهب الى مذهب
المجاز وفخر الاسلام الى مذهب الحقيقة فيكون الوجود اى وجود المامور به
على المذهبين اى سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة مرادا بهذا الامر يعنى
امر كن اما على على مذهب المجاز فلانه جعل الامر قرينة ونظيرا للايجاد ومثل
سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود
مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع واما على مذهب الحقيقة
فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق
الوجود عقيب الامر فيجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن مطلقا اى سواء جعل
هذا الكلام حقيقة او مجازا جدا فكذا اى فكامر التكوين كل امر من الله تع اى من

اوامر التكليف في كون الوجود مرادا منه ايضا يعني فكما يكون الوجود مرادا بامر كن
فكذلك يكون مرادا بجميع اوامر الله التكليفية لانها كلها من قبيل امر كن لان معناه
اي معنى كل امر منها كن فاعلا لهذا الفعل يعني الفعل المامور به فمعنى قوله صل وزك
كن فاعلا للصلوة وكن فاعلا للزكوة وعلى هذا القياس فيثبت ان كل امر منها امر بالكون
اي الوجود فيجب ان يتكون ذلك الفعل المامور به ويحدث الا ان هذا اي كون الوجود مرادا
من امر التكليف كما من امر التكوين يعدم الاختيار اي يوجب اعدام اختيار العبد في
الاتيان بالفعل المامور به بان يحدث الفعل شاء اولم يشاء كما في امر التكوين وحينئذ يبطل
قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا
لمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت اي
كون الوجود مرادا من امر التكليف كما من امر التكوين بل نقل الشرع لزوم الوجود لامر
التكليف الى لزوم الوجوب له ويثبت الوجوب لانه اي الوجوب مفض الى الوجود
نظرا الى العقل والديانة فصار لازم امر التكليف هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود
والفرق بين امر التكوين وامر التكليف على تقدير اجتماعهما في كون المراد منهما الوجود
ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو
الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة هذا وحاصله ان المقصود
من الاول نفس الوجود ومن الثاني الوجود على صفة والامران بحسب الحقيقة
واحد وبحسب الاعتبار مختلف فان الكلام الازلي واحد بالذات فباعتبار تعلقه
بنفس الوجود من غير نظر الى صفة يسمى امر التكوين وباعتبار تعلقه بالوجود نظرا
الى صفة يسمى امر التكليف ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل
على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد والوعيد على الترك دليل
الوجود وترتب الوعيد على نفس مخالفة الامر المطلق يعلم منه ان الوعيد على

على ترك المامور به فالوعيد على تركه دليل الوجوب قطعا ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
وترتب الذم على نفس مخالفة الامر المطلق يعلم منه ان الذم على ترك الما
مور به وهو دليل الوجوب وغيرها من النصوص الدالة على ان الامر المطلق للوجوب
وقوله وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ اشارة الى التمسك
بدلالة الاجماع اي واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب
فلان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل
العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **مسئلة** وكذا بعد الحظر لما قلنا يعني اختلف القائلون
بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظر ذلك الشيء وتحريمه فالمختار
انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر
وغيره بل تدل على ان كل واحد منهما للوجوب وقيل للندب كما في وابتغوا
من فضل الله اي اطلبوا الرزق يعني كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم
بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كما في فاصطادوا اي كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال قلنا ثبت ذلك بالقرينة يعني ان المثال الجزئي كالايتين المذ
كورتين لا يصحح القاعدة الكلية مثل كون موجب الامر الوارد بعد التحريم
هو الندب او الاباحة لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الايتين
بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد
فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض فيلزم ان يكون

المنفعة مضرة حيث يستحق بتركه الذم والعقاب مسئلة واذا
اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز
الفعل لا اطلاق اسم الكل على الجزء لان الاباحة مباينة للوجوب
لا جزؤه يعني ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب فاذا اريد بها الاباحة
او الندب فهي من قبيل الاستعارة لكونه مجازا ام من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء لتكون حقيقة قاصرة على ما هو اصطلاح فخر الاسلام فان
اللفظ ان استعمل في عين ما وضع له فحقيقة كاملة عنده وان استعمل
في جزء ما وضع له فحقيقة قاصرة وان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى
خارج عما وضع لان الغير انما يحمل عنده على المعنى الخارج لا على الجزء بناء
على ان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا فمجاز فذهب البعض الى انها
استعارة بجامع جواز الفعل لان الثلثة تشترك في جواز الفعل الا
انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي
في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الاباحة والندب مقيد
بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا
له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع
الاباحة او الندب والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على
الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او
الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل
الثلث انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تختص الوجوب بامتناع
الترك والاباحة بجوازه على التساوي والندب بجوازه مرجوحا ولهذا
قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه

كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وفصل قاصل بالتحقيق وذهب المص
الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انها من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
ولذا قال والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء وقرره على وجه
يندفع عنه الاعتراض السابق وهو ان لا يكون الندب والاباحة جزءا للوجوب
لمباينتهما له وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو
بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك او
امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع
امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال اسم الكل في الجزء فيكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في
جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة
والى هذا اشار بقوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما اي جزء
الندب والاباحة لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا اي
جواز الترك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب وهذا
اي ما ذكرنا من الخلاف في دلالة الامر على الاباحة والندب بانها بطريق اسم
اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل اي
الامر واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل اي الامر في الوجوب وهو

عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك لكن عدم الوجوب اي ثم ارتفع الوجوب
بالنسخ وارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون اي الامر
مجازا في الندب او الاباحة لان هذه اي دلالة الامر على الندب او الاباحة
دلالة الكل على الجزء وهي لا تكون مجازا والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له ولم يوجد اي المجاز او لفظ اريد به غير ما وضع له ههنا لان الامر
اريد به الوجوب وهو ليس غير ما وضع له بل عينه فيكون دلالة الامر
على الندب او الاباحة دلالة الكل على الجزء لا مجازا اصلا كما ان دلالة
الانسان على كل واحد من الحيوان والناطق اذا اريد به الحيوان النا
طق تكون دلالة الكل على الجزء لا مجازا وانما تكون مجازا اذا اريد به
الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قال عند الشافعي رحمه الله لانه
اذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب او الاباحة عندنا الا يرى ان قطع
الثوب كان واجبا بالامر في شرايع من قبلنا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ
الوجوب في زمان الرسول عليه السلام ولم يبق القطع مستحبا ولا
مباحا والحاصل ان الوجوب اذا ارتفع بالنسخ لا يدل الامر على الاباحة
وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عندنا وعند الشافعي يدل لان
دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا يحتل
ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى
دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق وعند قيام الدليل
فلا نزاع وجواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام
المرجح ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها

لها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي **فصل** لا خلاف في ان
الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك
وانما الخلاف في الامر المطلق اي المجرد عن قرينة العموم والتكرار و
الخصوص والمرة ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في
الافراد والتكرار في الازمان اي شمول الفعل افراده ووقوعه مرة بعد
اخرى وذلك بايقاع افراد متماثلة في اوقات متعددة والى هذا المذهب
الاول اشار بقوله الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار اما
العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب على انشاء الطلب دون الاخبار عنه والضرب اسم [قصد صح]
جنس يفيد العموم والتكرار وجوابه ان اضرب مختصر من اطلب منك
ضربا او افعل ضربا والنكرة في موضع الاثبات تخص واما التكرار فلان
الاقرع بن الحابس فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا
ام للابد وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ايها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس العامنا
هذا ام للابد يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لوجبت كل عام وتكرر الوجوب على ما
هو المستفاد من الامر والى هذا اشار بقوله ولسؤال السائل في الحج العا [منا]
هذا ام للابد يعني فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار لكن علم ان لا حرج
في الدين وان في حمل الامر بالحج على ما يوجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل
عليه فسال وجوابه انالانم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره
الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر

الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو
متكرر وبالسبب اعني البيت على ما يقتضيه اضافة الحج الى البيت في قوله
تع لله حج البيت وهو ليس بمتكرر والى هذا الجواب اشار بقوله قلنا اعتبره
بسائر العبادات الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا اوجب
العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان
مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او
مرارا وذلك لما مر من سؤال الاقرع بن الحارث ومن كونه مختصرا من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم والى هذا المذهب الثاني اشار بقوله
وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا من السؤال والاختصار غير
ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وحمل الضمير
في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار ولا يوجبه الا اذا كان معلقا بشرط
او مقيدا بثبوت وصف والى هذا المذهب الثالث اشار بقوله وعند بعض
علمائنا لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله
تع وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة
بتحقق وصف دلوك الشمس قلنا في جوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
انما لزم لتجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا لمطلق الامر المطلق او
المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان
وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود
المسبب الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل

يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل
الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت فاشتر اللحم لا يقتضي الا
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والخصوص والتكرار من دليل
خارجي كتكرار السبب مثلا وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية والى
هذا المذهب الرابع اشار بقوله وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اي
العموم والتكرار اصلا اى لا مطلقا ولا مقيدا بشرط او وصف لان المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او بمجموع الافراد عطف على الواحد
الحقيقي لانه واحد من حيث المجموع وذا اى مجموع الافراد يحتمل لا يثبت
الا بالنية لا على العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض لان اسم الجنس
لا يحتمل العدد ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول اي على المذهب
الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على
الواحد وتصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فتكون
واحدا اعتباريا ولا تصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة
لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة اعني طلقي نفسك بيانا
لثمرة الاختلافات بين المذهب الاول ومذهب الشافعي ومذهب عامة
علمائنا ولم يذكروا الثمرة الاختلاف بين مذهب عامة علمائنا ومذهب
بعض علمائنا مسئلة ولهذا اورد المصنف هذه مسئلة وهي قوله وفي
ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على الثالث اي على
المذهب الثالث وهو مذهب بعض علمائنا لا عندنا اي لا على مذهب

عامة علمائنا وهو المذهب الرابع وانما قال ينبغي لانه لا رواية عن بعض
علمائنا في هذه المسئلة لكن يجب ان يثبت التكرار عندهم بناء على اصلهم
وهو ان الامر يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف
وقد علق الامر ههنا بالشرط فيوجب التكرار و قوله تع فاقطعوا ايديهما
يعني قوله تعا السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد
فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فان المعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة
واحدة ولا يحتمل العدد ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو
مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الجوان اذ لا يعلم تحقق
جميع سرقاته الا عند آخر حيواته وهو باطل بالاجماع فتعين ما هو المتيقن
اعني السرقة الواحدة حقيقة ثم الواجب بالسرقة الواحدة قطع اليد الواحدة
بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما
يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار القطع بتكرار السرقة
لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو
البدن فاذا كان بينهما فرق بفوات المحل وبقائه لا يجوز قياس السرقة
في تكرار القطع على الزنا ولا قياس الزنا في عدم تكرار الجلد على السرقة
وان كان بينهما اشتراك في كونهما مصدرا دل عليه اسم الفاعل فان الزاني
في قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مثلا اسم
فاعل دال على مصدره وهو الزنا كما ان السارق في قوله تع السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مثلا اسم فاعل دال على مصدره وهو السرقة فيكون بينهما
اشتراك جدا لكن الافتراق المذكور بينهما مانع عن حمل كل منهما على الاخر

خر في حكمه ثم اعلم انهم فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لم يحتمل العدد
مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية لكن كلام القوم صريح في ابتناء
هذه المسئلة على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد
وكلام المصنف ظاهر في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه الامر وهو اقطعوا
لا يحتمل العدد فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع بالسرقة
الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله
النص وانما عدل المصنف عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام
وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق
مثلا لا وحدته بالنسبة مجموع افراده حتى يلزم ما هو الممتنع وهو
قيام الواحد الحقيقي بالمجموع على تقدير عدم عموم المصدر عند
عموم اسم الفاعل فاذا كان المراد ذلك دون هذا فلا وجه للعدول عن تقرير
تقريرهم جدا فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت
بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به اي بالامر يعني الاداء والقضاء
من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت والمراد بالثابت بالامر ما
علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب كالوقت وح
يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد بالتسليم او غيره فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين
ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة
في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس
الى ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت بالسبب وهذا لان الاول فعل من افعال

الجوارح موجود في الخارج بخلاف الثاني فانه نفس الوجوب وهو وان كان
ثابتا في الذمة لكنه ليس له وجود في الخارج لعدم كونه فعلا من افعال الجوا
رح بل هو معنى شرعي له وجود شرعا لا خارجا فكما لا يتصور العينية والمثلية
الا بالنظر الى الاول فكذلك لا يتصور تسليم العين او المثل الا بالنظر اليه
والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة
او بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل
في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فالعبادة كانت حقا لله على العبد
فالعبد يؤديها ويسلمها وقال في تفسير الاداء الثابت بالامر دون الواجب
به ليعم اداء النوافل والى هذا اشار بقوله وقال الشافعي الاول الثابت ليشمل
النفل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل
لا يضمن بالترك ما لم يشرع فيه واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع
واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا ويطلق كل منهما اي
من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشيء الى ما يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تع فاذا قضيتم منا
سككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الكرين ونويت اداء
ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز
في تسليم المثل لان معناه التادية وهو ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصا
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل والقضاء بسبب
جديد عند البعض يعني لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون
بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب

بسبب جديد اي نص مبتدء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لان
القربة عرفت في وقتها اي لان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا
لا قياسا فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما
في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة
في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبيرات عقيب الصلوات في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة
مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئتها واثبات المماثلة
بينها وعند عامة اصحابنا اي جمهورهم كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي
وفخر الاسلام القضاء يجب بما وجب الاداء اي بالدليل الذي اوجب الاداء
لانه اي الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الذي يدل عليه لا يسقط
اي وجوبه بخروج الوقت وله مثل من عنده اي والحال ان للفعل مثلا من عند
المكلف يصرفه الى ما عليه اي الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك
الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل عن الجمعة
وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فما فات الا شرف الوقت يعني اقتصر الفوات
على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا
مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
اخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ادائه المأثم شرعا وان لم
يماثله في احراز الفضيلة وقد فات اي شرف الوقت غير مضمون الا
بالاثم يعني الفائت يقابل بالمثل في الجنس او الضمان في خلافه لكن قد تحقق
العجز عن مقابلة شرف الوقت بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت فانه

لم يشرع للعبادة وقتان وقد انتفت المقابلة بالضمان في غير العهد بقوله عليه
السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبتت مقابلته بتحقق الاثم بالنص
والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ان كان اي فوات شرف
الوقت عامدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث وتمامه او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقتها المقدر لها شرعا ثانيا استدل
بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن فواته
عهدا بل عذرا او بالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص
الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت مالم يقارن الاداء والاسقاط ممن له الحق او العجز لا يصلح
مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة ولا اداء من المكلف ولا اسقاط ممن له
الحق فيثبت الحكم في الصوم والصلوة بالنص واذا ثبت في الصوم والصلوة
نصا وهو معقول اي معقول المعنى لما مر ثبت في غيرهما كالمنذورات والا
عتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها ولما كان
ههنا ان يقال ما ذكرتم من الحجة على ثبوت وجوب القضاء بدليل الاداء
حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة
ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدأ لا بدليل الاداء اجاب عنه بقوله وما ذكرنا من النص لاعلام ان
ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا
للايجاب ابتداء يعني لا نسلم ان النص لايجاب القضاء ابتداء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا اخراج الواجب عن

عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والا
عتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او
اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء
الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان
اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر في رواية عنه فعلى هذا الاصل اي على ان
القضاء يجب بما وجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي
ان يجوز في رمضان اخر يعني لو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر ههنا
لجاز ان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر مكتفيا بصومه لان رمضان الاخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه ومستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه
صحيحا ولما لم يجز علم ان القضاء بسبب جديد هو التفويت وهو سبب
مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به فلا يجوز قضاؤه في
رمضان اخر بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فصام رمضان ناويا له
لا يجوز لانه لا يكون آتيا بما وجب عليه بنذره بصومه في رمضان قلنا
القضاء ههنا اي في الاعتكاف المنذور في رمضان يجب بما وجب الاداء اي
النذر وهو اي النذر يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم
المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت اما
الاول وهو اقتضاء الصوم المخصوص بالاعتكاف فلاشتراط الصوم في
الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب شيء
ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم
بالنذر واما الثاني وهو سقوط الصوم المخصوص بالاعتكاف في رمضان

الاول يعارض شرف الوقت فلان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم
المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما ادرك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت
الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام سائر الايام فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى
رمضان الآخر عاد اى الاعتكاف الى الاصل اي الى الكمال الذي هو الاصل موجبا
لصوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فكان الاعتكاف في وجوبه مع شرف
الوقت او لا ثم بقائه بعد فوات شرف الوقت وسقوطه لتحقق العجز عن
اكتساب مثله بدون وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت مضمونا
باصله واطلاقه مقتضيا الصوم مقصود مخصوص به بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي
اصل الصلوة مضمونا بشرايطها فاذا عاد الى الاصل فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص احوط من وجوبه
مع شرف الوقت بان يقتضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه
احوط قوله اذ سقوطه اى سقوط شرف الوقت يوجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة لشرف الوقت يعني ان ما ثبت
بشرف الوقت من الفضيلة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت
والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب الصوم المخصوص اولى
باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن

يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه
وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير
من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط شرف الوقت
وفضيلته وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص فهو
تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط شرف
الوقت وفضيلته امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب
سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان
الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته
خوف الموت من سقوط شرف الوقت وفضيلته فاولى ان يثبت ما يثبته خوف
الموت وشئ آخر من سقوط النقصان مع تحققهما جميعا لان قوة السبب
وكثرته ادعى الى وجود المسبب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف
الذي شرع كالجماعة فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر
في رمضان والتراويح او قاصر وان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او
شبيه بالقضاء كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته
الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فانه اى فعله حال كونه لاحقا لاجميع

صلوته اداء باعتبار الوقت اى باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات
ما التزمه من الاداء مع الامام لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام من
المتابعة له والمشاركة معه بمثله متعلق بقوله يقضي اي بمثل ما انعقد
له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة
في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فكانه اى فصار كانه خلف الامام
ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء
لا قضاء شبيها بالاداء وانما قلنا في الموضعين بعد فراغه لانه لو كان قبل
فراغ الامام ففعله وان كان اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار
فوات ما التزمه من الاداء الا ان فعله قابل للتغير بالغير لان صلوته
تابعة لصلوة الامام وصلوته قابلة للتغير فكذا صلوته وليس في فعله
شبه بالقضاء لانه انما يثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد وظاهر عبارة
المص ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما وذلك لان
محصول كلامه هو ان الاداء اما كامل ان ادى بالوصف الذي شرع او قاصر
ان لم يؤد به ولا يخفى انه لا واسطة بينهما بهذا الاعتبار لكونه دائرا
بين النفي والاثبات فيقتضي ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما فلا بد
من التاويل والصرف عن الظاهر بان المراد هو ان الاداء اما محض وهو كامل
او قاصر واما شبيه بالقضاء فيكون المنقسم الى الكامل والقاصر هو الاداء
المحض لا مطلق الاداء كما يكون المنقسم الى المحض والشبيه بالقضاء
هو مطلق الاداء دون الاداء المحض فلا يلزم ان يكون الشبيه بالقضاء

بالقضاء قسما من الكامل والقاصر بل هو قسيم لهما لكونه قسيما لما ينقسم اليهما
والحاصل ان في العبارة اختصارا على ما ذكرنا ومحصله ان المامور به على
ما سبق اما اداء وهو تسليم عين الثابت بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب
بالامر ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان
فيصير اربعة اقسام ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء
كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل
معقول واما ان لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير ستة اقسام
ثم كل من الستة اما ان يكون لحقوق الله تعالى او لحقوق العباد فيصير الاقسام اثني
عشر قسما ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو
الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها الاول
وهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ
المص اشارة الي ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا و
الشبيه بالقضاء فعل اللاحق وفي تمثيل القاصر بالمثالين تنبيه علي انه
قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق و
يلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا
كان كاملا فعلي هذا اى على ما ذكرنا من الاداء الشبيه بالقضاء اذا اقتدى
المسافر بمثله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال من ثم سبقه الحدث ح
الاقامة والسفر ثم اقام بدخول مصره للوضوء او بنية الاقامة في غير مصره
وقد فرغ امامه حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة
يكون مع حصول فراغ الامام يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء ولا يتم اربعا

لان القضاء لا يتغير بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه يتم اربعا
ولا يبني ركعتين لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا
او كان هذا المسافر اي المسافر الذي اقتدى بمسافر مثله في صلوة الظهر
في الوقت مسبوقا اي مقتديا بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام
نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر
ما كان مسبوقا به وهو مؤدي لهذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم
يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه
التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون قاضيا في حق المقدار الذي سبقه
الحدث ولم يؤده مع الامام والقضاء كما مر قبيل لا يتغير اصلا لانه مبني
على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل
او تكلم اي المسافر المسبوق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا
لانه اداء حيث وجب الاستيناف والمستانف مؤدى من كل الوجوه فيتغير
بالاقامة لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا اذ الاداء يتغير
بالاقامة والسفر ولهذا اي ولاجل هذا الفرق بين اللاحق والمسبوق وهو
ان الاول خلف الامام حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اذا
سها في القدر الذي لم يصله مع الامام كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق فانه منفرد في القدر الذي كان مسبوقا به فيقرأ ويسجد
للسهو واما القضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر فاما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول والمنقسم الى القضاء بمثل معقول وغير معقول
هو القضاء المحض والمنقسم الى القضاء المحض والشبيه بالاداء هو القضاء
المطلق كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج يشير الى قول عامة المتا

المتاخرين من اصحاب امامنا ابي حنيفة رحمه الله وهو رواية عن محمد حيث
قالوا ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري
في العبادة البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج
الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق
عن الامر وظاهر المذهب وهو قول بعضهم واختيار شمس الائمة انه يقع
عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة
الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وكل ما
لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار
والاضحية وتكبيرات التشريق فان كونها قربة مخصوص بزمان اي فان
تكبيرات التشريق على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان
الاصل في الذكر الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة
ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة لان ابطال
الاصل باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه ولا يعقل له مثل ولا يوجد
له نص اي لان قضاء الوصف اما مع الاصل بان يقضى صلوة معدلة
الاركان او يقضى نفس الركن بصفة التعديل او وحده وكل منهما باطل اما
الاول فلان فيه ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول واما الثاني فلان الوصف لا يقوم وحده بنفسه ولا يعقل
له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة الفائتة
في الدراهم المؤداة في الزكوة اي لا تقضى صفة الجودة اذا ادى الزيوف
في الزكوة لان الوصف اذا قضي مع الاصل يلزم ابطال الاصل وهو باطل
واذا قضي وحده فهو باطل ايضا لانه لا يقوم وحده بنفسه ولا يعقل له

مثل ولا يوجد له نص على ما ذكر آنفا فلم يبق الا الاثم فان قيل هنا اعتراض
على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص فلم اوجبتم الفدية
في الصلوة قياسا يعني فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة
له قياسا على الصوم والفدية ليست بمثل معقول للصلوة ولم يوجد
النص بوجوب الفدية عند فوات الصلوة للشيخ الفاني وانما وجد النص
بوجوب الفدية عند فوات الصوم له ووجوب الفدية حكم لا يدرك با
بالقياس وينبغي ان لا يقاس عليه غيره والتصدق اى ولم اوجبتم التصدق
بالعين او القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم
اذ الاراقة لم تعرف قربة في غير ايام النحر والتصدق بالعين او القيمة لم يعرف
انه مثل الاراقة ام لا ولم يوجد نص في واحد منهما قلنا يحتمل اي وجوب
الفدية او النص في الصوم التعليل بالعجز وقلنا بالوجوب احتياطا فيكون
آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول اى ما اوجبنا الفدية في الصلوة
وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لا قياسا لان المؤثر في ايجاب
الفدية في الصوم كالعجز مثلا هو معنى معقول لكن مشكوك لا معلوم
اذ لا نقف عليه لقصور عقولنا عن دركه فاذا كان مشكوكا فكما يحتمل النص
الوارد في الايجاب الفدية في الصوم التعليل به فكذلك يحتمل عدم التعليل
وعلى تقدير احتمال التعليل بكون الفدية في الصلوة واجبة بالقياس
الصحيح على الصوم لان الصلوة نظير الصوم في كونهما عبادة بدنية محضة
لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال كما في الزكوة والحج بل الصلوة اهم
من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها في نفسها تعظيما لله تعا والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند

عند العجز فالصلوة اولى به وعلى تقدير احتمال عدم التعليل لا يكون الفدية
في الصلوة حسنة مندوبة بل موسية ولما كان الاحتمال الثاني معارضا للاحتمال
الاول لا يجب العمل به اي بالاحتمال الاول وهو احتمال التعليل ولا نقول
بوجوب الفدية بناء عليه حتما بل احتياطا لا قياسا ولا دلالة حتى يرد
الاعتراض والحاصل ان الاتيان بالفدية في الصلوة اما اتيان بالواجب
واما اتيان بالمندوب ونرجو القبول من سعة رحمة الله وكمال كرمه نص على
هذا محمد رحمه الله في الزيادات حيث قال في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
تعا وهذا استحسان منه ومن ههنا انكشف سره وهو ان لنا حكما مترددا بين
الوجوب والندب ووجها للاستحسان غير الادلة الاربعة وفي الاضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام السابق اى قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما
ذكر من البناء على احتمال التعليل على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم و
بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين اى لان الاضحية عبادة مالية ثبت قربة
بالكتاب وكذا السنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين بمخالفة
لهوى النفس بترك المحبوب الا انه اى التصدق بالعين نقل في الاضحية
شرعا الى الاراقة اى الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه
مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى
اذ بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعا باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير ويحتمل ان يكون
الاصل في الاضحية نفس التضحية والاراقة من غير اعتبار معنى التصدق
فيكون تعليل وجوب التصدق بالعين في الاضحية بكون الاصل في العبادات

المالية التصدق بالعين تعليلا مظنونا لا مقطوعا لكونه معارضا باحتمال
ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق بالعين
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون الذي هو ان الاصل في العبادات التصدق
بالعين في الوقت اى في وقت الاضحية ولم نقل بجواز التصدق بعين الشاة
او قيمتها في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية والاراقة في معرض النص
وهذان القيدان اعني قوله في الوقت وقوله في معرض النص كل منهما متعلق بقوله
لم نعمل بهذا التعليل المظنون وعملنا به اى بهذا التعليل المظنون بعد الوقت
واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بقيمتها ان استهلكت
الشاة المعينة او لم يوجد شيئا احتياطا في باب العبادة والحاقا بالمحتمل
لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا اشارة الى قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل اى الوجوب من التصدق بالعين او القيمة الى
التضحية لانه اى التصدق بالعين لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدم على المثل بمجيء ايام النحر
واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد كبر في ركوعه اى كبر بالتكبيرات الزوائد في ركوعه فانه وان فات
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع
شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل لان
استواء اعالي البدن موجود في حالي القيام والقعود الا انه اى الركوع ليس
بقيام حقيقة لوجود الانحناء والاعوجاج فيه لعدم الاستواء في النصف
الاعلى من البدن فيكون اى قضاء تكبيرات الزوائد في الركوع شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا اى كحقوق الله تنقسم الى هذا الوجه الصواب ان

يقول

يقول على هذا الوجه لان قوله الى هذا الوجه يقتضي ان يكون هذا الوجه
قسما من حقوق العباد وظاهر انه ليس كذلك الا ان يقال ان الى بمعنى
على فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع اى وكتسليم عين الحق
في البيع والصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء
باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب لكونه مناسبا
دون البيع لعدم سابقة الاخذ فلا بد من تقدير مناسبه حتى يصح المعنى
وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف
الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب
اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
عند عقد الصرف والسلم وهو اى الثابت في الذمة وصف لا يحتمل التسليم
فكان ينبغي ان يكون تسليمهما قضاء اذ العين المؤدي وهو البدل والمسلم
فيه غير العين الدين وهو الثمن الا ان الشرع جعل العين المؤدي عين
ذلك العين الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم
فيه قبل القبض وهو فيهما حرام بالحديث ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم
بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان
الديون انما تقضى بامثالها التي جعلها الشرع عينها ضرورة ان الدين وصف
ثابت في الذمة والعين المؤدي مغاير له بحسب الحقيقة الا ان الشرع
جعله عين الواجب لما ذكر والحاصل ان العين الماخوذ في تعريف الاداء
اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب اعتبار الشارع والممتنع
في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وامتناع ذلك لا يوجب امتناع

تسليم العين بحسب اعتبار الشارع فيه حتى لا يكون تسليم العين فيه اداء
ولا قضاء لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام حتى يوجب امتناعه
امتناعه فاذا تحقق تسليم العين بحسب اعتبار الشارع يكون تسليم
العين في الدين اداء كاملا ولا يجوز ان يكون اداء قاصرا لانه ادى ما عليه
اصلا ووصفا فكان اداء كاملا فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة اي
بحسب اعتبار الشارع وغيره في الجملة اي بحسب الحقيقة والمؤدى في
القرض مثل الحق بالجملة لا عينه في الجملة لانه لم يجعله الشرع عين
الثابت في الذمة لعدم الضرورة فيكون قضاء لا اداء وهذا هو الفرق بين
الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل
معقول وتادية الدين اداء كامل والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا
بجنايته او دين حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي
حنيفة رضي الله عنه وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم يعني
اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه
او بدين بان استهلك في يده مال انسان وتعلق الضمان برقبته او بمرض
حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جا
رية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على
عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه
ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك
الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري
لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت
ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن

تهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما هذا اي
الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام
التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم
العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
والحاصل ان مبني هو ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده
فيمنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم ففي لفظ
هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون
الدين وفي المبيع دون المغصوب وكاداء الزيوف جمع زيف بمعنى الزايف
وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم
جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث
فوات صفة الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون
المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب
المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يده
بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا رجع الى المديون بشي لما مر من انه
لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه والى هذا اشار بقوله اذا لم يعلم به
اي بكون المقبوض زيوفا صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه
اصلا لما مر وينبغي ان يجعل هذا قيدا للتمكن من رد المقبوض لا
لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة لان الاداء قاصر
سواء علم به او لم يعلم ولا توقف له على علم العلم بخلاف التمكن من
رده فان له توقفا عليه حتى لو علم به لا يتمكن منه والاداء الذي يشبه

القضاء كما اذا امهر اباها اى كما اذا تزوج الرجل امرأته على عبد له
هو ابو المرأة وعتق الاب لتملكها المهر بنفس العقد فاستحق اي
العبد بقضاء القاضي فبطل ملكها وعتقه حتى وجبت قيمته
للمرأة على الزوج لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه ولم يقض بها اي
بقيمة العبد القاضي حتى ملكه ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو
ذلك فمن حيث انه عين حقها اداء اى لزم على الزوج تسليم العبد
الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لان النص
استحقته بالتسمية فلا يملك منعه تفرع على كونه اداء يعني اذا طلبت
المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها
بل يجبر على تسليمه لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح
ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين اى المجموع المركب
من الشيء ومن وصف مملوكيته قضاء اى وهذا التسليم قضاء اي
شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته
بالتسمية لا عينه اما دليل السنة فقد روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال
صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم
تصدق علينا وانت لا تأكل الصدقة يا رسول الله فقال صلى الله عليه
وسلم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل العين حكما مع ان العين اى الذات واحد واما دليل المعقول
فلان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته

كيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين
وبحله للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية لا بمجرد ذات
الشيء فقط والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وقد اراد بالعين
ههنا على ما فسرنا هذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع لا بمجرد الذات حتى لو تعلق حكم الشرع بذات الشيء لا يتغير
اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه فلا يعتق اي العبد قبل تسليمه
اليها اى الى المرأة ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد
قبل تسليمه اليها هذا تفريع على شبه القضاء يعني فلكون هذا التسليم
شبيها بالقضاء لا يعتق العبد قبل تسليمه الى الزوجة ويملك الزوج
التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والهبة والبيع قبل تسليمه الى
الزوجة لانها تصرفات شرعية صادفت ملك نفسه وان كان
قضى القاضي بقيمته اى بقيمة العبد عليه اى على الزوج لا يعود
حقها اى حق المرأة فيه اى في العبد هذا التفريع على كون العبد مثل
المسمى لا عينه حكما يعني لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج
بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة
في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها
قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب
المالك جاهلا فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء
الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه
ووجهه ان قصور الاداء في الامثلة السابقة ليس من جهة المالك
وفي هذا المثال من جهته لتصرفه باتلافه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى

ماكله وإباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو
اداء قاصر يبراء به الغاصب عن الضمان لما سيذكر وعند الشافعي رحمه
الله لا يبراء عن الضمان لانه اي الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد
الا بالتغرير وقد وجد والتغرير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا
وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله يعني انما
قلنا ان ما وجد منه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان
ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم
المانع الحسي او الشرعي والحاصل انه وان وجد صورة الاداء
بتسليم عين حقه الا انه باطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك
اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة : لانه اوصل
الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف
فيه وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف جواب عما قيل انه ما ازال
يدا مطلقه لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر
لا ينوب عن الكامل وحاصل الجواب انه على تقدير ثبوت القصور
فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد وبل الحمل لا يعتبر
جواب عما قيل ان جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور وتحصل الجواب
ان الجهل عار ونقيصة فلا يعتبر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب
من الرد الى المالك كما اذا غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد
وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبراء الغاصب والعادة المخالفة
للديانة لغو هذا جواب عن قوله وربما ياكل الانسان يعني ان ما ذكر من
العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة

: ولا يبراء به عن الضمان
وكذا اي والدليل لنا على
انه يبراء عن الضمان
انه اي ما وجد منه
اداء حقيقة صح

الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فتكون لغوا
لا تبطل الاداء والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر
كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز
فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم
القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط و
هو قاصر اي مثل قاصر وعندهما لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل
له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص
وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله ان النفس بالنفس وقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فاذا افضى اليه اي الى القتل بان
قتله متعمدا يدخل موجبه اي موجب القطع يعني موجبه الشرعي واثره
الثابت به شرعا وهو القصاص في موجب القتل وسقط حكم القطع
في نفسه وصار فيما اذا القتل اتم موجب القطع اي اثره الثابت به
حسا وهو اذهاب الحيوة في محله بدليل ان حكمه حكم السراية فصار اي
القطع ثم القتل جناية واحدة كما لو قتله بضربات اي بمنزلة ما اذا قتله
بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل ان الافضاء الى القتل جعل
بمنزلة السراية اليه ومحل هذا الخلاف انما هو ما اذا كان القاطع والقاتل
شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء واما اذا كان القتل بعد البرء
يكون القطع والقتل جنايتين بالاتفاق سواء كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا او خاطئا او شخصين متعمدين او خاطئين او احدهما متعمدا
والاخر خاطئا وكذا اذا كان قبل البرء يكون القطع والقتل جنايتين ايضا اذا كان
واحد من القطع والقتل عمدا والاخر خطاء سواء كان القاطع والقاتل شخصا

واحد او شخصين وكذا اذا كانا متعمدين واما اذا كان القاطع والقاتل خاطيين فجناية واحدة بالاتفاق وحكم العمد والخطاء معلوم في موضعه قلنا هذا اي ما ذكر من ان يكون القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا اى فلا اتحاد اصلا لا في الفعل ولا في جزاء الفعل لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وهذا جواب عن قوله اذ القتل اتم اثر القطع في محله واما قوله وانما يدخل اي ضمان الجزء في ضمان الكل في جزاء المحل اي فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر لان الدية جزاء المحل فهو جواب عن قوله يدخل موجبه في موجب القتل وقوله والقتل قد يمحوا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام بدون المحل كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح جواب عن قوله اذ القتل اتم موجب القطع وقوله انما لا يجب اي القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها جواب عن قوله كما لو قتله بضربات فلا يقاس عليه لوجود الفارق واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة عند ابي حنيفة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى بقضاء القاضي وعند ابي يوسف يجب قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمة يوم الغصب وعند محمد يجب قيمة يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة اي يوم كان موجودا في ايدي الناس فالقطع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص

القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل اي المقتول بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها ههنا اى ذكرها في حقوق العباد ليفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على محل الخلاف وهو انها تضمن بالمال المتقوم عند الشافعي فانها لا تضمن بمثلها من المنافع اتفاقا لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا ابقاء للاعراض يعني ان منافع المغصوب عند الشافعي تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص والحاصل ان المنافع اموال متقومة عند الشافعي رحمه الله اما حقيقة فلان المال خلق لمصلحة الادمي والمنافع كذلك خلقت لمصلحة الادمي فتكون اموالا متقومة حقيقة واما حكما فلانها اموال متقومة شرعا حتى صلحت مهرا وضمنت في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع واما عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان ولذلك تضمن بالمال المتقوم عنده واما عند ابي حنيفة على ما ذكر فليست اموالا متقومة بل لا مالية فيها اصلا لكونها اعراضا ولذلك لا تضمن عنده فان قيل ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد العقد

اي عقد الاجارة عليها قلنا انما يرد عقد الاجارة عليها باقامة العين
مقامها فان قيل هي اى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد
النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم
لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة ا
الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما واذا كانت
المنافع في العقد متقومة فتكون في نفسها كذلك اي متقومة لان ما
ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما وقوله ولان
تقومها ليس لاحتياج العقد اليه اي الى تقومها دليل اخر على قوله
فتكون في نفسها كذلك ثم استدل على هذا الدليل الاخر بقوله لان
العقد قد يصح بدونه اي بدون تقومها لاحتياج العقد اليه
لما صح العقد بدونه اصلا واللازم باطل والملزوم مثله وقوله
كالخلع مثال للعقد الذي يصح بدون تقوم المنافع فان منافع البضع
غير متقومة حال الخروج عن عقد النكاح بالخلع وان كانت متقومة
حال الدخول في عقد النكاح ومع انها غير متقومة حال الخروج عن العقد
يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقوم
المنافع فتقومها في العقد في ليس لضرورة صحة العقد بل لكونها
متقومة في نفسها قبل ورود العقد والحاصل ان ثبوت تقومها في
العقد يدل على كونها متقومة في نفسها قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضى هذا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود
العقد متقوما يعني لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يصير ما ليس بمتقوم في
نفسه متقوما بعد ورود العقد بسبب الرضى الذي به يتم العقد

العقد ملتبسا بخلاف القياس اذ القياس كما مر عدم تقومها في العقد
ولو بالرضى لانه لا تقوم بلا احراز لكن ثبت تقومها في العقد بسبب الرضى
على خلاف القياس فلا يقاس عليه تفريع على ثبوت تقوم المنافع في العقد
بالرضى على خلاف القياس اي لا يصح اثبات تقوم المنافع في الغصب بالقياس
على تقومها في العقد ولا اثبات مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم
بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم ثمه في الاصل ثبت
بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه والى هذا
اشار بقوله لهذا اى لكون تقوم المنافع في العقد ثابتا على خلاف القياس
واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى والى هذا اشار بقوله وللفارق ايضا
وهو الرضى فانه اى للرضى تاثيرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال اي في مقا
بلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد ولا يضمن الشاهد بعفو الولي
القصاص اذا قضى القاضي به اى بالعفو ثم رجع اى الشاهد هذا تفريع اخر
على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا
ولا اى ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل
لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص واستيفاؤه معنى لا يعقل
له مثل والمال ليس مثلا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
المعنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على
يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول
وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية والقضاء الثبيه بالاداء

كالقيمة اى كتسليم القيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين اي فيما اذا تزوج رجل
امرأة علي عبد غير معين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية
ثوب او دابة وهذه التسمية غير صحيحة لكون المسمى مجهولا من حيث
الجنس فان الثياب اجناس مختلفة لاختلاف اصولها من القطن والكتان
والابريشم وكذا الدابة لانها تقع علي الخيل والبغل والحمار وغيرها وانما
صحت تسمية العبد المجهول الوصف فان الحيوان يثبت دينا في الذمة
كالابل في الدية والغرة في الجنين والجهالة في الوصف تتحمل في النكاح
لكونه عقدا يبنى على المسامحة والمساهلة وان لم تتحمل في البيع بخلاف
الجهالة في الجنس فانها لا تتحمل اصلا فانها اي القيمة يعني تسليم قيمة
العبد قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكن يشبه الاداء
لانه لما كان الاصل وهو العبد مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز
عن اداء الاصل وتسليمه فوجب القيمة فكانها اى القيمة اصل ولما كان
اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد
فتخير بينه اي بين العبد وبين القيمة وانها ادى تجبر اى المرأة علي القبول
يعني ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو
كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره
فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فتخير الزوج اذ التسليم عليه
لا على المرأة فايهما ادى يجبر المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال بمجرد
العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل لجريانه في جميع صور القضاء
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله وايضا الواجب
من الاصل وهو العبد الوسط وذا اي الوسط يتوقف علي القيمة فصار

ت اى القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد من وجه لتوقف معرفة
الواجب عليها حتى كان العبد خلف عنه فقضاؤها اى قضاء القيمة يشبه
الاداء فصل من قضايا الشرع وقواعده انه لا بد للمامور به من الحسن لان
الشارع حكيم لا يامر بالقبيح سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان
وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل
العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف
به اى بالعقل ومسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان
معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه
فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه
او لغيره ونحو ذلك اعلم ان كل واحد من الحسن والقبح على ما ذكر العلماء يطلق
على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا له نحو الحلو حسن
والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان نحو العلم حسن والجهل
قبيح والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق
الذم عاجلا والعقاب اجلا نحو الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وهما بالمعنيين
الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا والخلاف انما هو في المعنى الثالث وهما بالمعنى
الثالث عند الاشعري لا يثبتان الا بالشرع وهذا مبني على امرين بمعنى ان
كل واحد من هذين الامرين مستقل في افادته لا بمعنى انه لا بد من تحققهما
ليثبت هذا احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقبح
وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق
الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق

الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لاقبيح بالنسبة الى الله تعا بل كل
افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولاغاية لفعله فلا يقبح من الله تعا ان
يثيب العبد او يعاقبه على ما لا اختيار له فيه ولما كان الحسن والقبح
بالمعنى الثالث عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه اشار
الى تعريفهما بقوله الحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب
او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او
الكراهة وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة
من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع والقبح الكذب
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا
ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ولما كان عند المعتزلة لكل من الحسن
والقبح تفسيران اشار الى ذلك بقوله وعند المعتزلة الحسن ما يحمد
على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم على فعله كذلك هذا هو
التفسير الاول لهما والتفسير الثاني لهما ما اشار اليه بقوله وبالتفسير
الآخر الحسن ما للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس له اى
للقادر العالم بحاله ذلك اى ان يفعله واحترز بالقادر اى الذي ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما
ان يفعلاه قد لا يكون حسنا في نفسه بل قبيحا فلو لم يقيد بهذين ال
القيدين لانتقض تعريف الحسن منعا وتعريف القبيح جمعا والحسن

بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح وبالتفسير الاول مختص بالوا
جب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فالمباح وا
سطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا
واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح
يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح
بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه كراهة التحريم فيكون التفسير
ان للقبيح متساويين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة
الا ان يراد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك
وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له فانه يدخل في القبيح لان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله وان من شان العاقل
ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لكن لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين
بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه فعند الاشعري لا يثبتان
اى الحسن والقبيح الا بالامر والنهي اى بامر الشارع ونهيه وهذا
الحكم كما ذكر مبني على اصلين ولهذا ذكر المص في هذا المقام دليلين لهم
على هذا المطلوب اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له
والا يلزم قيام العرض بالعرض تقريره ان كل واحد من الحسن والقبح
مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه او قبحه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن او لا قبح وهو
عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن او قبيح ضرورة ان
الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون
عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف

الشيء بمعنى هو قائم بشيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وضعفه
ظاهر من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام ما هو المصطلح عند الفلاسفة
وهو اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا
فيما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع
كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد ما هو المصطلح عند المتكلمين
وهو كون الشيء تابعا للشيء في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز
ان يكون الحسن او القبح صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز
بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم
لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود
فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة
كاللاممتنع فانه صادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية
اللاحسن مثلا موقوفة على وجودية الحسن بدليل ان اللاعدم وجودي
واللاوجود عدمي فلو اثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبت
به لزم الدور الثالث انه باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين
ما ذكرتم من الدليل فان كان اتصاف الفعل بالحسن الذاتي مثلا مثلا
مستلزما القيام العرض بالعرض وكان الملزوم باطلا لبطلان اللازم فيلزم
ان لا يكون الحسن ذاتيا له بل شرعيا فيكون اتصافه بالامكان الوجودي
مستلزما القيام العرض بالعرض ويكون الملزوم باطلا لبطلان اللازم فيلزم
ان لا يكون الامكان ذاتيا له ايضا والجزاء باطل وكذا الشرط الرابع انه مشترك
الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف
الفعل به قيام العرض بالعرض واما الثاني ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن

فقوله

يتمكن من تركه وفعله اضطراري وان تمكن ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا
وان توقف يجب عنده اي عند المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح
المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والا
ضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اي بالحسن والقبح اتفاقا تقريره
على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم
الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم تسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين
من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق اي بين الاشاعرة والمعتزلة واعترض على
هذا الدليل بوجوه وهذه الوجوه مع اجوبتها مذكورة في التلويح فراجعه
وللمصنف منع عليه مبني تحقيقه على اربع مقدمات مذكورة في التوضيح
فراجعه وانما خصص المصنف في الدليل الثاني الاثبات بفعل القبيح حيث
قال فاعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن الله تع ردا على
المعتزلة حيث انهم لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح
قبيح فنسبوا خلق ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى الله تعالى
حتى نفى بعضهم كالنظام ومن تبعه قدرته تع عليه فكان ذلك الاصل
مع قطع النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم افعالهم دليلا لهم على تلك
النسبة فقرر المص من طرف الاشعري دليله بفاعل القبيح لمزيد اهتمام
بنسبة خلقه ايضا اليه تع وقصد ابطال ذلك الاصل وهذا القدر

الي صح

يكفي وجها في ذلك التخصيص وبالجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد
مجبور في فعل القبايح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى قلنا توقفه على
مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا
اي كما ان لخلق الله تع تاثيرا فيه وانما قال ايضا ليعلم ان اختياره
ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر التام واعلم ان مذهب الاشاعرة
الجبر وهو ان المؤثر في فعل العبد هو خلق الله تعالى فقط ومذهب المعتزلة
القدر وهو ان المؤثر في فعل العبد هو اختيار العبد فقط والطائفة
الاولى نظروا الى السبب الحقيقي فقط فحكموا بالجبر وهو غير صحيح
مطلقا والثانية نظروا الى السبب الظاهري فقط فحكموا بالقدر وهو
ايضا غير صحيح مطلقا اما الاول فلان للسبب الظاهري للفعل وهو
قدرة العبد واختياره تاثيرا فيه ايضا واما الثاني فلان الفعل لم يحصل
بالسبب الظاهري فقط فالمذهب الحق كما ذهب اليه المحققون
من اهل السنة ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين وهو التوسط بين الجبر
والقدر اعني ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد
لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد
على ذلك المذهب الحق دليلين في التوضيح وقد ذكر حاصلهما في التلويح
فراجعه فلما ابطل دليل الاشعري على كون الحسن والقبح شرعيين فقط
رجع الى اقامة الدليل على كونهما عقليين ايضا كما هو مذهبنا ومذهب
المعتزلة والى بيان الخلاف بيننا وبينهم فقال وعند بعض اصحابنا و
المعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة
له ويعرفان عقلا ايضا يعني يكون ذات الفعل وصفته بحيث يحمد

عاجلا
يحمد فاعله او يذم ويثاب او يعاقب اجلا فالحسن والقبح كما يعرفان شرعا
بلا خلاف يعرفان عقلا واعلم ان المصنف تمسك على كون حسن بعض الافعال
وقبحه عقليا بوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لان وجوب تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور والا كان واجبا
فيكون حسنا عقلا وقد فصل هذا الوجه في التوضيح وحاصله ان تصديق
اقوال اخبارات النبي صلى الله عليه وسلم واجب عقلا فهو حسن عقلا اما
الصغرى فلانه لو كان هو شرعا لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه فالنص
الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشي على نفسه وان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بالنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان
الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا اذ الواجب العقلي ما يحمد على فعله
ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فيلزم من ذلك فيجوز ان يذم على تركه ولا يذم عقلا منه
اي من كون التصديق واجبا عقلا وحسنا عقلا ان يكون ترك التصديق حراما عقلا
فيكون قبيحا عقلا لان الحرام العقلي اخص من القبيح العقلي مطلقا فكما ان الواجب
العقلي يستلزم الحسن العقلي فكذلك الحرام العقلي يستلزم القبيح العقلي
لان الاخص يستلزم الاعم وثانيهما ما اشار اليه بقوله وايضا وجوب
تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا
يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا وحاصله ان وجوب تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على حرمة كذبه وحرمة كذبه عقلية اما الاول
فلانه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه واما الثاني فلانه لو كانت شرعية لتو
قفت على نص اخر وهو ايضا موقوف على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم

القبيح العقلي كما مر فيلزم من ذلك اى من كون كذبه حراما عقلا وقبيحا عقلا كون
صدقه واجبا عقلا وحسنا عقلا والوجه الاول يدل صريحا على الوجوب و
الحسن العقليين والتزاما على الحرمة والقبح العقليين والثاني يدل صريحا
على الحرمة والقبح العقليين والتزاما على الوجوب والحسن العقليين لان
الشيء اذا كان واجبا عقلا وحسنا عقلا يكون تركه حراما عقلا وقبيحا عقلا واذا كان
حراما عقلا وقبيحا عقلا يكون تركه واجبا عقلا وحسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا الثالث
ماليث فيه اختلاف بيننا وبين المعتزلة من الحسن والقبح العقليين اراد
ان يذكر ما فيه اختلاف بيننا وبينهم وهو امران احدهما ان العقل عندهم
حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما الاول فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما الثاني فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد كلها على ما مر جاعل بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر
ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل موجب للعلم بالحسن
والقبح بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم بالنتيجة ويوجبه بواسطة
ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الي غير البا

ري تع وهذا المعنى انسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل آخر كحركة المفتاح فان الفاعل يوجدها بتوسط حركة اليد وحاصله ان
العقل يولد العلم بالحسن والقبح بتوسط العلم بالوجوب والحرمة
وعندنا العقل ليس موجبا للعلم بالحسن والقبح اصلا بل هو آلة لمعرفة
بعض من ذلك فانه وان اوقفه الله تعالى على بعض ما حكم بحسنه او
بقبحه بطريق جر العادة بانه تع خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد
الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا لكنه
لم يوقفه على كثير منه الا بعد تبليغ الرسل فان معرفته موقوفة
على تبليغهم هذا والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه
وحسن لمعنى في غيره واعلم ان الفعل انما يحسن او يقبح اما لعينه واما
لشيء آخر ثم ذلك الشيء الاخر الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب
ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن
كل شيء او قبحه على حسن شيء آخر او قبحه لزم التسلسل بمعنى وجود
اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور
غير متناهية نظرا الي وصف الحسن او القبح وهو اي الشيء الاخر
اما جزء الحسن او القبيح او خارج والجزء اما صادق على الكل
كالعبادة تصدق على الصلوة فانها جزؤها اذ الصلوة عبادة مع
خصوصية واما غير صادق كالسجود لا يصدق على الصلوة وكذا
الخارج اما صادق على الحسن او القبيح كاعلاء كلمة الله فان الجهاد
حسن له وهو خارج عن مفهومه وصادق عليه واما غير صادق
كالصلوة فان الوضوء حسن لها وهي خارجة عن مفهومه وغير صادقة

عليه فيكون كل من الحسن والقبيح منقسما الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون
حسنا او قبيحا لعينه على ما ذكر آنفا اولا والثاني اما ان يكون حسنا او قبيحا
لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما
سبق من ان الحسن او القبيح لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض
الاحوال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول وامثلة
القبيح ستاتي في فصل النهي انشاء الله تع والحسن لمعنى في نفسه يطلق
على الحسن لعينه تغليبا باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار
الاجزاء والا لا يصح في الحسن لعينه ان يقال انه حسن لمعنى في نفسه
اذ ليس ذات الشيء معنى فيه والفرق بين الجزء الصادق والخارج الصادق
بعد اشتراكهما في الصدق ان الجزء ما يتوقف عليه المفهوم اي مفهوم الحسن
او القبيح بخلاف الخارج فانه ما لا يتوقف عليه المفهوم كالعبادة واعلاء
كلمة الله فان العبادة ما يتوقف عليه مفهوم الصلوة وهو العبادة المخصوصة
بالمخصوصيات المعلومة بخلاف اعلاء كلمة الله فانه ما لا يتوقف عليه مفهوم
الجهاد وهو القتل والضرب والنهب مع الكفارة اما الاول اي المامور به الحسن
لمعنى في نفسه فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق فانه لا يحتمل
السقوط اصلا لا في حال الاختيار ولا في حال الاضطرار بل التكليف به
ثابت مطلقا ولا رخصة في تركه اصلا واما ان يقبل كالاقرار باللسان فانه
يسقط حال الاكراه والاضطرار والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه
اي الاقرار دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته
اي ايمانه الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو الدال على
الباطن ولا كذلك سائر الافعال اشارة الى سوال وجواب اما السوال

السوال فهو ان يقال لم جعل الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان
ولم يجعل غيره من افعال سائر الاركان داخلا فيه واما الجواب فهو
ان يقال ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
فعل الروح فجعل فعل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف
الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في
الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر
واعلم انه ذهب بعض العلماء الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان
ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من وجد له التصديق
دون الاقرار مع تمكنه منه كان مومنا عند الله لا في احكام الدنيا وبعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان الا انه جزء له شائبة العرضية والتبعية
ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى ان من لم يوجد منه الاقرار مع
تمكنه منه لا يكون مومنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من وجد له التصديق ولم يتمكن من الاقرار والى
هذا المذهب اشار بقوله فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مومنا اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مومنا اعتبارا لجهة تبعيته في حال الاضطرار وتمسكات
المذهبين مذكورة في التلويح فراجعه وكالصلوة فانها تسقط بالعذر
عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر
النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة
اي الزكوة والحج اذ العبادة حق لله تع خاصة وان استحقا الاحسان والزيارة

نظرا الي الفقر والشرف والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير
والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبل لها
فكانها مجبولة على المعصية بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الي
هذا المعنى يصير اقبالها على المعاصي وميلها الي الشهوات اضطراريا
لا اختياريا فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط اى نسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت
تعبدا محضا لله تع اي فصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة لله تع بمنزلة الصلوة
والحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها فاداؤها وان لم يكن
حسنا لعينه او لجزئه لكنه يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به فيكون
من قسم الحسن لمعنى في نفسه فيصح تقسيم هذا القسم الى نحو الزكوة
جدا واعلم ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم
في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه
الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها
وعدم ركعيتها تشبه الحسن لغيره ثم المتصف بالحسن هو الافعال
المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر
الي نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما
يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي هو ذلك الغير لا نفس الفعل

الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها على ما
ذكر حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره فان الزكوة في نفسها
تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم
في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما
يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدي
اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة
السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة حسن
زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تع اياه واضافته اليه ففيه
تعظيم له وقد سبق ان هذه الوسايط قد ارتفعت وسقطت عن
درجة الاعتبار فصار كل من الافعال حسنا لمعنى في نفسه من غير
واسطة وتعبدا محضا لله تع حتى شرط فيه الاهلية الكاملة
فان العبادات يشترط فيها الاهلية الكاملة حتى لا تجب علي الصبي
بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية انشاء الله تع واما الثاني
اي الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به والمراد
بانفصاله عنه ان لا يتادى بالاتيان به بل يفتقر الى اتيان به على حدة
كالسعي الي الجمعة حسن لاداء الجمعة فان اداء الجمعة منفصل
عن السعي ولا يتادى بالاتيان به بل يحتاج الي اتيان به على حدة والوضوء
حسن للصلوة وهي منفصلة عنه وليس اي الوضوء قربة مقصودة
حيث يسقط بسقوطها اي بسقوط الصلوة فلا يحتاج اي الوضوء
في كونه وسيلة اليها اي الي الصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر

الي الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الي النية هو وصفه لا ذاته واما قايم بالمامور به كالجهاد
فانه حسن لاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها حسنة لقضاء
حق الميت حتى اذا اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضي البعض
حق الميت يسقط عن الباقين فالغيران وهما اعلاء كلمة الله وقضاء
حق الميت امران حسنان حاصلان بنفس المامور بهما اي الجهاد و
الصلوة لا ينفصلان عنهما وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل و
اما غير منفصل لكنه قال واما قايم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد
بالقايم بنفسه وبالمامور به المنفصل عن المامور به وغير المنفصل عنه وانما
لم يقل اما قايم بنفسه واما قايم بالمامور به لما فيه من ايهام قيام الاعراض
بنفسها والاعراض لا تقوم بنفسها وان كان المراد بالقايم بنفسه ما لا
يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الي اتيان به على حدة كما اشير اليه
آنفا لا ما لا يحتاج في التحيز والاشارة الي التبعية للغير كالجواهر كما ذكر
في الكلام لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه ولما كان المقصود
يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب اي الضرب الثاني وهو ان يكون الغير
قايما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به
تشبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه يعني ان المامور به الحسن
لغيره لا شك انه يغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له
بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعني
في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي الخالي من الدلالة

له على الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يتناول الضرب الاول اي ما لا يحتمل السقوط
من القسم الاول اى من الحسن لمعنى في نفسه ويصرف عنه اي عن الضرب الاول
ان دل الدليل الي غيره مما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى
في نفسه كالصلوة والزكوة او الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وتم الصلوة دل الدليل
علي احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهه بالحسن لغيره وفي
الجهاد على كونه حسنا لغيره لان كمال الامر يعني الامر المطلق اذ المطلق ينصرف
الي الكمال وههنا كمال الامر هو الامر المطلق بان يكون للايجاب والذي يكون
للندب او الاباحة فهو ناقص في كونه امرا يقتضي كمال صفة المامور به اي
كمال حسنه وهو ان يكون حسنه لمعنى في نفسه ولا يقبل السقوط بحال
وانما يقتضي كمال الامر الذي هو الايجاب كمال الحسن لان ايجاب الله
شيئا يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ويكون ايجابه
محصلا لفعله ومانعا عن تركه يدل على كمال العناية بوجود ذلك الشيء المامور به
وكمال العناية بوجوده يدل على كمال حسنه وهو الحسن لمعنى في نفسه مع عدم
احتمال السقوط ولونه اي المامور به عبادة يوجب ذلك اى كمال صفته
ايضا اى كما يقتضيه كمال الامر والفرق بين مقتضي الامر وموجبه هو ان
المقتضي مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر
لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعني ان الامر يوجب حسنه من جهة
كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به ولما ذكر ان الامر
المطلق يتناول الضرب الاول فرع عليه هذه المسئلة اعني قوله فقال الشافعي
رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي
فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة

فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة يعني انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا
بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما ان دفع الاخر قلنا لما كان
الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا
باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق
في هذا اي في الامر باقامة الجمعة مقام الظهر في الوقت بين المعذور و
غيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه اي عن المعذور رخصة
فاذا اتى بالعزيمة صار لغير المعذور فانتقض الظهر والحاصل ان الخلاف
هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عند الشافعي ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في
هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وهو ان
يكون الواجب قضاء الظهر لا الجمعة وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض
لان الامر بالسعي يعم المعذور وغيره فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة
مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة
فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر فصل في بيان
مبحث جواز التكليف ووقوعه وعدمه ومباحث القدرة وتفاصيل
ربعها واعلم ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جايز
عند غير الاشعري خلافا للاشعري اي جايز عنده اما عدم جوازه
عند غيره فلوجهين الاول ما اشار اليه بقوله لانه لا يليق من الحكيم
اي لان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا
يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء علي الحسن والقبح

والقبح العقليين والثاني ما اشار اليه بقوله ولقوله تع لا يكلف الله
الا وسعها الي غير ذلك من الايات اي ولان التكليف بما لا يطاق
مما اخبر الله تع بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله بعدم و
وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو اي كذبه محال ولم يثبت تصريح
الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما على ما سيذ
كره المص انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعا ابتدا
وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل
لا معه لان التكليف على ما اشير اليه انفا استدعاء الفعل وهو مقدم
على الفعل اذ لا يتصور الفعل الا في الزمان المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطاع
فيكون التكليف بالفعل على كلا الوجهين تكليفا بما لا يطاق لكن فيه اي في جعل
منشاء قول الاشعري بجواز التكليف بما لا يطاق ونسبته اليه هذين الا
صلين على ما قيل نظر اذ منشاؤه عدم قوله بالحسن والقبح العقليين وانه
لا يقبح من الله تع شيء كما ان منشاء عدم جوازه عند غيره بناء على
الوجهين المذكورين آنفا هو القول بالحسن والقبح العقليين وانه يقبح
من الله شيء وهو اي التكليف بما لا يطاق غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده اي عند الاشعري في غيره اي في غير الممتنع لذاته يعني ان ما لا يطاق
اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد علي ذلك والايات ناطقة
به وكيف يقع التكليف به ولا يقبل القديم العدم ولا الحقايق الانقلاب اصلا
مثلا واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه

وامكان المحال محال صح

عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع
خلافا للاشعري ولا نزاع بين الجمهور والاشعري في وقوع التكليف بما علم الله
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة بالطاعة والكفار بالا
يمان فصار حاصل النزاع ان مثل ما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك هل هو
من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق اما لا فعند
الاشعري هو من قبيل ما لا يطاق كايمان ابي جهل ومحال لاستلزامه المحال
وهو انقلاب علم الله تع جهلا او وقوع الكذب في اخباره على تقدير وقوعه
وقد كلف به ابو جهل ولا شك ان الامر بايمان ابي جهل يدل على وقوع التكليف
بما لا يطاق وعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه
باختياره وان لم يخلق الله تع الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وللعبد قصد
اختياري فالمراد من تكليف الفعل مطلقا تكليف القصد اليه باختياره فالتكليف
بايمان ابي جهل يراد به التكليف بالقصد اليه باختياره والتكليف بالفعل مبني على
قدرته على القصد اليه باختياره فانه سببه الموصل اليه غالبا وعدم
قدرة العبد على ايجاد الفعل لا يوجب عدم قدرته على سببه حتى يكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال بل هو التكليف بالممكن قطعا والى مذهب الجمهور اشار بقوله
وعندنا ليس هذا اي التكليف بمثل ايمان ابي جهل تكليف بما لا يطاق بل بما يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله بالمعنى المذكور انفا توسطا بين الجبر والقدر
ثم اجابوا عن دليل الاشعري بان علمه تع بعدم ايمان ابي جهل مثلا لا يخرجه
عن الامكان بمعنى كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له وكون تعلق قدرته بالقصد اليه
باختياره صحيحا وان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده حتى يلزم انقلاب علمه

علمه تع جهلا او وقوع الكذب في اخباره [illegible] ان الله تعالى عالم في الازل
بكل شيء انه يكون فيلزم الوجوب او لا يكون فيلزم الامتناع لكن الوجوب او
الامتناع بواسطة علم الله تع او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور
للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته او يخبر
بذلك فيعلم ان له اختيارا في الايمان وعدمه او يخبر بهذا فالتكليف ليس
الا بما يطاق والى هذا الجواب اشار بقوله على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن
باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان يعني بالمعنى المذكور وانما فسر الامكان
بذلك المعنى لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد في الجواب لانه لا نزاع
للاشعري في البقاء عليه بل نزاعه في البقاء على الامكان بالمعنى المذكور لا غير
ثم ان علمه تع بعدم ايمانه يخرجه عن حيز هذا الامكان عنده وان لم يخرجه
عن حيز الامكان الذاتي لكن هذا لا يوجب ان لا يخرجه عن الامكان بالمعنى
المذكور فلا يكون ممكنا بغير الامكان الذاتي فالتكليف به تكليف بما لا يطاق
وقد عرفت الجواب عنه قطعا هذا وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد
في افعاله بل هو مجبور يعني لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا
بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليف
بما لا يطاق على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته
اصلا وقد عرفت ما فيه اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم وهو
ثابت بالاجماع ثم عندنا عدم جوازه ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله يعني ان عدم
جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تع ما هو اصلح
لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون

التكليف بما لا يطاق ممتنعا وعندنا ممتنع على انه لا يليق بالحكمة والفضل
ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك ويستحقوا العذاب
وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح
لا يجوز صدوره من الله تع ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب يعني نفس وجوب الواجب لا نفس وجوب ادائه وسياتي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء فهو لا يحتاج الى القدرة لعدم احتياجه الى ما يحتاج اليها وهو وجوب
الاداء فانها شرطه فيحتاج اليها بل هو اي نفس الوجوب ثابت بالسبب
والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة اما
الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء الماموربه اي من غير حرج غالبا قال
في التوضيح وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
الممكنة يعني لا ادخالهما في تلك القدرة بناء على جعلهما منها فانه يتمكن بهما
من اداء الحج من غير حرج غالبا وهذا لانا في التمكن من ادائه بدونهما نادر
كما للانبياء والاولياء وبدون الراحلة كثير واما التمكن منه بدونهما
فلا يكون في الغالب الا بحرج عظيم والفرق بين الغالب والكثير ان الكثير
اعم والغالب اخص مطلقا والنادر مباين لهما وهي اي القدرة الممكنة
شرط لاداء كل واجب اي لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعا
بدنيا كان اي ذلك الواجب او ماليا لان القدرة الحقيقية المؤثرة التي
يمتنع التكليف بدونها لعدم الفعل بدونها هي ما يكون عند مباشرة
الفعل هي فاشتراط القدرة الممكنة التي هي سلامة الالات والاسباب قبل

قبل الفعل يكون فضلا من الله تع ومنة فلهذا اي فلان القدرة الممكنة
شرط لوجوب اداء كل واجب يجب التيمم مع العجز اي لم يجب الوضوء
على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين بل وجب التيمم عليه والصلوة
اى وكذا لم تجب الصلوة قائما على العاجز عنها بل وجبت اي الصلوة قاعدا
او مومئا معه اي مع العجز عن الصلوة قائما وتسقط الزكوة اذا هلك
المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا يعني ان ابن السبيل اذا كان له مال في بيته
وحال عليه الحول وجب عليه اداء الزكوة واذا هلك النصاب قبل البلوغ
اليه يسقط الواجب اجماعا فعلى هذا اي على ان القدرة الممكنة شرط لو
جوب اداء كل واجب قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار
اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم
القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا
فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس
السماء فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام
فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقد وجدت
ههنا فاما القدرة الحقيقية وهي القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير
فانها مقارنة للفعل بالزمان وان كانت مقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها يعني سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف للقضاء بل لا بد من وجودها
فوجودها حاصل ههنا لحصول سلامة الالات والاسباب التي هي
شرط للوجوب متقدمة والقدرة الحقيقية لا تشترط للوجوب لانها

مقارنة للفعل فاشتراطها يوجب تقدمها عليه بالزمان وهو محال لانه يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على
وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم حاصله منع المقدمة
المطوية في دليل زفر رحمه الله القايلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والمذكور صغرى الدليل وهو قوله لانه لا يجب الاداء والمطوي كبراه
وترتيب الدليل هكذا لانه لا يجب عليه اداء الصلوة وكل ما لا يجب
اداؤه لا يجب قضاؤه وسند هذا المنع هو وجوب قضاء صوم المسافر
والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا تشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الوجوب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا
اي فلانه لا يشترط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب لا يشترط اي بقاؤها
ايضا للقضاء فلهذا اي فلانه لا يشترط بقاؤها للقضاء اذا ملك الزاد
والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط وقوله لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل
على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج والظاهر
انهما من قبيل الالات التي هي وسايط لحصول المطلوب ويمكن كونهما من
قبيل الاسباب بناء على انهما من متمماتها فان السبب للحج البيت ولا يتم بسببه
في حق الوجوب الا بهما وهذا الكلام اعني قوله ولا يشترط بقاء هذه القدرة
الخ ابتداء كلام لا جواب اخر عن دليل زفر لانه لا خفاء ان عدم اشتراط
بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب مسئلة لا خلاف فيها لزفر يعني ان القضاء
انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو ليس بمشروط ببقاء القدرة
الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء لا التمكن

التمكن من الاداء فانه مستغنى عن بقائها بل يكفي فيه مجرد امكانها وتوهمها
واذا كان الوجوب باقيا بدون هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم من التكليف
بالقضاء تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء
التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا
بنص جديد والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على
اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة لان تعلق لفظة على بيوجب او باليسر لا يجوز اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان اليسر على العبد لا على الاداء وفي تعلقها بالقدرة
المقدرة نوع خفاء فالقدرة الميسرة كرامة من الله تع في الدرجة الثانية
من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر العبادات المالية التي اداؤها
اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال بل انما يفوت بعض
النماء ويشترط بقاؤها اي بقاء القدرة الميسرة ودوامها لبقاء الواجب
ودوامه لئلا ينقلب اي الواجب من اليسر الى العسر اي لما كانت القدرة
الميسرة شرطا فيه معنى العلة حيث غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر
اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة
الميسرة واوجبته بصفت اليسر اشترط بقاؤها ودوامها لبقاء الواجب
ودوامه نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر
فانه لم يشرع الا بتلك الصفة بخلاف القدرة الممكنة فانها لما كانت شرطا

محضا اليسر فيه معنى العلية حيث لم تغير صفة الواجب اصلا لم يشترط
بقاؤها ودوامها لبقاء الواجب ودوامه اذ البقاء غير الوجود
وكونها شرطا لوجود الواجب لا يلزمه ان تكون شرطا لبقائه و
دوامه لعدم لزوم البقاء للوجود فان الوجود قد ينفك عن البقاء
ويتحقق بدونه فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يشترط بقاء القدرة الممكنة لبقائه
دون الميسرة اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولا امكان للفعل الا بالقدرة الممكنة فاذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب لئلا ينقلب من اليسر الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب بل سقط بالكلية لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافا للشافعي فان بعد ذلك يبقى الوجوب عنده ويلزم الضمان
لتوفيت حق الفقير بالتاخير والاهمال فيؤاخذ بترك الاهتمام والاختيار
التاخير والاهمال واما اذا لم يتمكن من الاداء بان هلك عند تمام الحول
فلا ضمان بالاتفاق بخلاف الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه
في البحر فان في هذه الصورة تجب الزكوة ولا يسقط الوجوب وان انتفت
القدرة الميسرة فيلزم الضمان لانه اي الاستهلاك باي وجه كان تعد من
قبل نفسه فيؤاخذ به وانما اشترط بقاء القدرة الميسرة نظرا له وقد خرج
بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم
بقاءها لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا تجب اي الزكوة بعد هلاك بعضه اي بعض

بعض النصاب في الباقي اى فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وحاصله
انكم ان قلتم بعدم الوجوب عند هلاك جميع النصاب فعليكم القول بعدم
الوجوب في الباقي عند هلاك بعض النصاب وان قلتم ببقاء الوجوب
في الباقي عند هلاك البعض فعليكم القول ببقاء الوجوب عند هلاك
الجميع لان هلاك النصاب كما يتحقق بهلاك الكل كذلك يتحقق
بهلاك البعض واشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب في الكل يوجب
اشتراطه لبقائه في البعض فلا فرق بين الكل والبعض في سقوط الوجوب
او بقائه فما الوجه لكم في الفرق بينهما بان لا يجب الزكوة في هلاك الكل
وتجب في الباقي في هلاك البعض قلنا النصاب ما شرط لليسر وقولك
والنصاب شرط لليسر فاسد لان الواجب ربع العشر ونسبته
الى كل المقادير سواء فان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين
سواء في اليسر بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة
من المائتين والى ايهما ينسب الواجب وهو ربع العشر مثلا فهو في اليسر جدا
وهذا يدل على ان النصاب ما شرط لليسر لتحقق اليسر في الواجب بدونه عند
نسبته الى اي مقدار كان بل ليصير اي العبد المكلف غنيا فيصير اهلا
للاغناء اذ لا اهلية لاغناء الفقير عن السؤال بدفع حاجته تتوقف على الغنى
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة عن غنى
والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القول اذ المال للغني
بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وهذا الحديث انما هو
لنفي الوجوب فلا يلزم من نفي الوجوب عن الصدقة الصادرة عن غير
ظهر غنى نفي الوجود عنها حتى يلزم التناقض بينه وبين قوله عليه السلام

افضل الصدقة جهد المقل اي صبر المفتقر لان الجهد هو الصبر على شدة الفقر
والمقل من اقل اي افتقر هو المفتقر ولا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا
على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منها باعتبار
كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها ولا حد له اي للغني لانه بكثرة المال
وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع
بالنصاب فصار الغني في الشرع من له النصاب والفقير من لا نصاب له والحاصل
الجواب ان في هلاك جميع النصاب فوات القدرة الميسرة مطلقا فلذا لا تجب
الزكوة ههنا وفي هلاك بعض النصاب ليس فواتها مطلقا لبقائها فيما بقي من
النصاب عند هلاك البعض فلذا لا تسقط الزكوة هنا مع ان الكل ينتفي بانتفاء
البعض وهو لا يوجب انتفائه بانتفاء الجميع حتى يسقط وجوبها في الباقي
كما ان بقاء البعض لا يوجب بقاء الجميع حتى لا يسقط وجوبها في الكل فاذا
تحقق هذا عندك فلا وجه لسؤالك وهو على تقدير ايراده يندفع بذلك
اياك وسؤالك والا فهذا جوابك وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة
التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور
متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير في
الصورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر نصف صاع
من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة من
غير اشتراط اليسر ولقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد بعدم
وجدان المال العجز في العمر لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال العجز في العمر يبطل
اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم
فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فالمراد العجز الحالي مع احتمال

احتمال القدرة في المستقبل اي فعلم ان المراد بعدم الوجدان العجز في الحال مع احتمال
ان تحصل القدرة في الاستقبال اي تشترط في الكفارة كما يدل عليه هذان الدليلان
اللذان احدهما عقلي والاخر نقلي القدرة المقارنة للاداء اي القدرة التامة الحقيقية
التي تقارن اداء الكفارة ولا تسبقه ولا تلحقه كالاستطاعة مع الفعل يعني
القوة المؤثرة المستجمعة لشرايط التاثير كلها كما ذكر آنفا وذا اي اشتراط القدرة
التامة الحقيقية المقارنة للاداء دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق بان يملك الرقبة
او ثمنها فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل
بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو اي وجودها هو الشرط لان
وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة وسقوط الاعتاق عند عدم بقاء تلك القدرة
يدل على اشتراط بقائها لبقاء الواجب فيشترط بقاؤها لبقائه جدا والحاصل
انه لا فرق بين الزكوة والكفارة في ان وجوبها بالقدرة الميسرة الا ان المال
هنا اي في الكفارة غير عين اي غير معين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون
كالهلاك في عدم الضمان وههنا اي في الزكوة هو معين لان الواجب جزء من
النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيكون الاستهلاك تعديا فلا يكون كالهلاك فيلزم الضمان وايضا
ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء
بالصوم ولا يعود في الزكوة وبالجملة لما كان المال معينا في الزكوة وغير معين
في الكفارة ثبت الافتراق بينهما بكون الاستهلاك تعديا ولزوم الضمان وعدم
عود الواجب في الزكوة وعدم كون الاستهلاك تعديا وعدم لزوم الضمان وعود
الواجب في الكفارة بعد ما ثبت الاشتراك بينهما في ان وجوبها بالقدرة الخ

الميسرة فكما ان الافتراق من وجه لا يستلزم الافتراق من كل وجه فكذلك
الاشتراك من وجه لا يستلزم الاشتراك من كل وجه فلا يتجه ان يقال
اذا كان وجوبهما بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط وجوب الكفارة بالمال
اذا استهلك المال كما لا يسقط وجوب الزكوة اذا استهلك المال واذا
عاد الواجب في الكفارة بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء
بالصوم ينبغي ان يعود في الزكوة بعد هلاك المال باصابة مال اخر فانه
على تقدير عوده في الكفارة دون الزكوة يلزم ان لا يكون وجوب الكفارة بالقدرة
الميسرة لانه انما يتجه ان لو كان المال معينا في الكفارة ايضا وثبت الاشتراك
بينهما في هذا كما ثبت في ذلك غاية ما في الباب ان قوله لان المال هنا الخ اشارة
الى الجواب عن هذين الاشكالين فلا يتجه ورود شيء منهما اصلا **فصل** في
تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم
الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار امر قائم بنفس
المامور به فلذا جعل التقسيم السابق في الدرجة الاولى وهذا التقسيم في الدرجة
الثانية وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه ادلة عامة القواعد
الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت
وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام المامور
نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا
يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت
او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق لا يكون كذلك وان
كان واقعا في وقت لا محالة كصيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء
رمضان اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي

للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان
الامر يدل عليه اي وعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة
عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الي
ان حقه الفور لتبادر الفهم اليه والمختار انه لا يدل علي الفور ولا
علي التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به
عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت
والمصنف اصطلح على ان المراد بالفور الوجوب في الحال وبالتراخي عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال على ما ذكر في التوضيح والفرق انهما
متباينان عندهم والتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك اي اصطلاح
المص على ما ذكر لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بقوله لان الامر
جاء للفور وجاء للتراخي الخ كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت
التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور بضرورة عدم قرينة التراخي لا بدلالة
الامر فدفع هذه المعارضة بان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال يعني ان الفور امر زائد وجودي
فيحتاج الي القرينة اي القرينة الوجودية والتراخي امر زائد عدمي فلا يحتاج
الي القرينة اي القرينة الوجودية بل يكفيه القرينة العدمية وهي عدم قرينة الفور
فصار ما ذكره في الاستدلال والدفع موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس
على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما
بالقرينة غير ان قرينة الفور وجودية لكونه امرا وجوديا وقرينة التراخي عدمية لكونه
امرا عدميا حيث فسره المص بعدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وعدم
احتياجه الي القرينة الوجودية لا يوجب عدم احتياجه الي القرينة اصلا واما الموقت

فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا اي الامر بما يتضيق الوقت عنه غير
واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت
واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في انه
يفضل او يساوي يحق التقسيم ان يقال الموقوف اما ان يتضيق وقته
او لا والثاني اما ان يفضل كالصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون سببا
كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يفضل ولا يساوي كالحج وفي
وقت الحج دليل الظرفية ودليل المعيارية وهو المقتضي للاشكال ويمكن ان
يقال وجه الحقية ان يكون التقسيم الذي ذكرناه مرددا بين النفي والا
ثبات اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي من الصلوة وهي الهيئة الحاصلة
من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت اي زمانا يحيط بالمؤدي
اي بتلك الهيئة ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للاداء اي لاخراج المؤدي
من العدم الي الوجود اذ الاداء يفوت بفوت الوقت ولا يتحقق بدونه لان
الصلوة خارج الوقت تسليم مثل الثابت بالامر لا تسليم عين الثابت بالامر فلا
يكون اداء بل قضاء مع انه اعني الوقت ليس داخلا في مفهوم الاداء ولا مؤثرا
في وجوده فلا يكون ركنا له ولا سببا فتعين انه شرط له وسبب للوجوب
اي لوجوب المؤدي على ما سيشير اليه اي سبب للزوم تلك الهيئة اعني
لزومها مرتب عليه حتي كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى
على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشري على ما سيجئ
الايماء اليه مع ان السبب في الحقيقة نعم الله المترادفة في الاوقات علي العباد
فان اختلاف العبادات انما هو بحسب اختلاف نعم الله الفائضة علي العباد

العباد في الاوقات لكن اقيم المحل اي الاوقات مقام الحال اي النعم في التسببية
للوجوب فصار الوقت سببا له مجازا واستدل على سببية الوقت بستة
اوجه كل منها امارة تفيد الظن بالسببية لا القطع بها لقيام احتمال الشرطية
اي شرطية الوقت للوجوب الا ان المجموع يفيد القطع بالسببية لتزايد رجحان
المظنون بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع فيرتفع احتمال الشرطية بالنظر
الي المجموع وان قام بالنظر الي كل منها والي الوجه الاول اشار بقوله لقوله تعالي
اقم الصلوة لدلوك الشمس والي الثاني اشار بقوله ولاضافة الصلوة اليه
اي الي الوقت مثل قولنا صلوة الفجر وصلوة الظهر وغير ذلك فهذه الاضافة مطلقة
ومطلقها ينصرف الي الاختصاص الكامل وهو الاختصاص بالسببية والي الثالث
اشار بقوله ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا اي لتغير الصلوة بتغير
الوقت حيث تصح في وقتها الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير
وقتها والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السبب والي الرابع
اشار بقوله ولتجدد الوجوب بتجدده اي بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن
لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر والي الخامس اشار بقوله
ولبطلان التقديم عليه اي لبطلان تقديم الصلوة علي الوقت هذا ايضا يدل علي
السببية لان تقديم الحكم على السبب باطل وقوله فان التقديم على الشرط صحيح
دفع لما يقال ان بطلان تقديم الصلوة على الوقت لا يدل علي سببيته لوجوبها لجواز
ان يكون شرطا له وتقديم الحكم علي الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بقوله
كالزكوة قبل الحول اي بصحة تقديم الزكوة علي الحول الذي الذي هو شرط
لوجوب الاداء والي السادس اشار بقوله بحققه الضمير المنصوب مفعول

يحقق راجع الي كون الوقت سببا للوجوب وفاعله قوله ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته اي بذاته بل بجعل الله تع بمعنى انه تعا رتب الاحكام : امور علي م
هي اسباب ظاهرة تيسيرا منه تعا علينا في العلم بتعلق تلك الاحكام باسبابها
كالملك حيث رتبه على الشرا الي غير ذلك من الاحكام المرتب كل منها على شيء
فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الي هذه الامور ومتعلقا بها فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام لا بالذات بل بجعل الله بالمعنى المذكور كالنار في الاحراق
عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكمه تعا في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو
الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الي الحادث فلا يوجد قبله
وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب اشارة الي ما هو المراد بالوجوب الذي
كان الوقت سببا له والضمير راجع الي الوقت يعني ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء والوقت سبب لنفس الوجوب لا الوجوب الاداء
لان سببها اي سبب نفس الوجوب الحقيقي هو الايجاب القديم وهو
رتب الحكم على شيء ظاهر وهو الوقت فكان هذا اي الظاهر سببا لها اي لنفس
الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المترتب الحكم
على ذلك الشيء الظاهر فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء يعني ان
ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي هو الطلب المتعلق بالفعل وسببه
الظاهري هو لفظ الامر الدال على ذلك الطلب ووجود الاداء سببه الحقيقي
هو خلق الله تعالي وسببه الظاهري هو قدرة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة

المستجمعة لجميع شرايط التاثير اعني استطاعته الكائنة مع الفعل لا استطاعته
الكائنة قبل الفعل اي قدرته الممكنة المفسرة بصحة الاسباب وسلامة
الالات والوجوب جبري لا اختيار فيه للعبد والوجود اختياري لا جبر فيه
لله تع ولما بين الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب السبب حيث
كان سبب الاول الوقت كما اثبته بستة وجوه وسبب الثاني الخطاب اراد
ان يبين الفرق بينهما بحسب المفهوم والوجود ايضا ردا على من ذهب الي نفي
الفرق بينهما في الواجب البدني بهذا الحسب فقال في تفسيرهما وتمثيلهما للفرق
بينهما بهذا الحسب والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول يعني
نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني يعني وجوب الاداء هو لزوم
تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد من سبق حق في ذمته فقد ظهر الفرق بينهما بحسب
المفهوم من هذا الكلام فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في
الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب
اي على نفس الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض
والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب في حقهم لعدم الفهم في المغمى عليه و
النايم ولكون خطاب المريض والمسافر بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل اي من وجوب الذي هو الاصل وهو نفس الوجوب لانها اصل
وجوب الاداء والقضاء لابتنائهما عليها ويؤيده تفريع قوله فيكون
نفس الوجوب ثابتا عليه ويكون سببه اي سبب ثبوت نفس الوجوب
ههنا شيئا غير الخطاب لان الخطاب معدوم ههنا على ما ذكره آنفا وهو
اي ذلك الغير هو الوقت لا غير لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح
للسببية فان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب

ولاشيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو
الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب في تلك الصورة تعين الوقت
لان يكون سببا لنفس الوجوب وهو المطلوب فيكون نفس الوجوب
ثابتا لثبوت سببه ولا يلزم من عدم الخطاب عدمه فان اللازم من عدمه
عدم وجوب الاداء لا عدم نفس الوجوب ثم المراد بالسبب الداعي لا الموجد
المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية فالسبب لوجوب
الصلوة هو الوقت وبواسطة هذا الوجوب يتحقق وجوب اداء الصلوة
ومعنى كون الوقت سببا لوجوبها انه لما حضر وقت شريف كان لا زمان
توجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تع وهي الصلوة وبالجملة
ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه
فلزوم تلك الهيئة مثلا عقيب السبب هو نفس الوجوب ولزوم ايقاع تلك
الهيئة هو وجوب الاداء فقد ظهر مما ذكر الى هنا الفرق بينهما بحسب الوجود
ايضا حيث تحقق نفس الوجوب بدون وجوب الاداء هٰهنا وكون الفرق بينهما
عسيرا على البعض لا ينافي كونه يسيرا على اخر فان الله قد ييسر على احد ما عسره
على اخر لانه ييسر كل عسير كما يعسر ما هو اليسير فكل ميسر لما خلق له فلما ذكر ان
الوقت سبب بنفسه لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك اي السبب كله اي
كل الوقت لانه ان وجب في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر
الاداء عن الوقت فالبعض سبب يعني لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول
من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت
اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء

الاداء ولا يعصى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فليس كل الوقت ان لم يخرج
الفرض عن وقته اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت
في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل
لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد
الوقت وهو ظاهر وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم بل هو بعضه
ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر
والا لما صح التقديم عليه اي ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على
التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت واللازم باطل
بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع
تقدم الوجوب وهو المسبب على السبب وهو اخر الوقت على التعيين واذا
لم يتعين للسببية شيء من اول الوقت واخره فهو اي البعض الذي هو السبب
هو جزء الذي يتصل به وجوب الاداء ويليه لزوم الشروع فيه بان يقع
لزوم الشروع بعد ذلك الجزء والى هذا اشار بقوله فالجزء الذي اتصل به
الاداء سبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية لعدم المزاحم فان المعدوم
لا يزاحم الموجود وان لم يتصل به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا
الى الجزء الذي يتصل بالاداء والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب
والانتقال لكن تقرر السببية على احد من الاجزاء موقوف على اتصال الاداء اتصاله
والموقوف على الاداء تقرر السببية لا نفس السببية وما يتوقف عليه وجوب الاداء
نفس السببية لا تقرر السببية فحينئذ تختلف جهة التوقف فلا دور اصلا ولا
يرد ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف

على السببية يلزم الدور المضمر لان التوقف فيه بالواسطة فهذا الجزء اي
الذي اتصل به الاداء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار اي احمرار الشمس
قبل الغروب يجب كذلك اي يجب الاداء ناقصا فاذا اعترض عليه الفساد
بالغروب اي بغروب الشمس قبل تمام الاداء لا يفسد لتحقق الملاءمة
بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وادي ناقصا بخلاف الفصل
الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه قطعا بخلاف ما قبل غروبها فوجب عليه كاملا فاذا فسد با
بالطلوع لا يكون مؤديا كاملا وانما نهي عن الصلوة في هذه الاوقات لان عبدة
الشمس يعبدونها في هذه الاوقات في العبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة
الشمس فلهذا ورد النهي فان العبادة للشمس انما تكون بعد الطلوع وقبل الغروب
فقبل الطلوع وقت كامل وقبل الغروب ليس كذلك فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا
شرع فيه في الجزء الصحيح اي الكامل ومدها اي صلوة العصر الي ان غربت اي الشمس
قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ
مع الغروب لم يكن فساد وحاصل هذا السؤال نفي للملاءمة بين الواجب والمؤدي
في العصر على هذا التقدير ايضا لانه وجب كاملا ولم يؤد كاملا فيكون مثل الفجر
في الفساد مع انه ليس كذلك قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفي الفساد الذي يتصل فيه بالبناء والمراد بالبناء ضد الابتداء يعني ان الصلوة
ابتديت في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل معذورا
ومعفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل
بالفجر لان من شرع في صلوة الفجر ومدها الي ان طلعت الشمس ينبغي الا تفسد

ان لا تفسد كما في صلوة العصر اذا شرع فيها في الوقت الكامل ومدها الي ان
غربت الشمس فان الشروع فيهما كان في الوقت الكامل فالفساد المعترض
ان جعل في العصر معذورا ومعفوا ينبغي ان يجعل في الفجر كذلك لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة في كل الوقت متعذر مطلقا وان لم يجعل في الفجر معذورا
ومعفوا فلا يجعل في العصر كذلك والجواب ان الفساد بالغروب انما اعترض في العصر
على البعض الناقص في الفساد بالطلوع انما اعترض في الفجر على بعض الكامل فيمكن
في العصر شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالغروب على الكامل ولا
يمكن في الفجر شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل فلذا
جعل الفساد معذورا ومعفوا في العصر دون الفجر وقد يجاب بان العصر يخرج
الي وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها ثم المراد بالفساد الذي يتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة
في جميع الوقت قيل هو وقوع البعض الاداء خارج الوقت وقيل هو وقوع بعض الاداء
في الوقت الناقص في كل منهما ما فيه بل المراد به مشابهة بعض الاداء لعبادة الشمس
لكن لكونه معترضا على الناقص في العصر جعل عذرا وعفوا وعلى الكامل في الفجر لم يجعل كذلك
والمراد بالاعتراض المقارنة لكن عبر عنها به على التسامح ولو لم يؤد فكل الوقت سبب
في حق القضاء لان العدول عن الكل اي عن جعل الكل سببا في الاداء الي جعل البعض
سببا فيه كان لضرورة هي لزوم تقدم المسبب على السبب او تأخر الاداء
عن الوقت كما ذكر آنفا وقد انتفت اي هذه الضرورة هنا اي في القضاء فيجعل
السبب كل الوقت في حقه ولو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت
الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز
قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة اذ لا نقول انه على

تقدير فوات الاداء في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقرت
عليه حتى يجب القضاء ناقصا لكون السبب ناقصا فيجوز قضاء العصر الفائت
بحيث يقع شي منه في وقت الكراهة بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا
وايضا انه لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى الوقت خاليا عن الفعل زالت
محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء على من
صار اهلا في اخر العصر وايضا ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو
ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير
عن ذلك الوقت واليه اشار بقوله اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان
يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شي عليه ومن حكم هذا القسم وهو
ما يكون الوقت فاضلا على الواجب ويسمى الواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن
متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا يعني ومن حكم هذا القسم
ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى ولذا لم يتعرض له وذلك لان تعيين
الاسباب والشروط من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك واليه اشار بقوله اذ ليس له
وضع الشرايع وانما له اي للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك
للعبد بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي
الصلوة في اي جزء يريد فتعين فعلا اي يتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كالخيار
في الكفارات اي كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لا يتعين شي منها بتعيين المكلف نصا ولا قصدا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير

فيصير هو الواجب بالنسبة اليه والحاصل ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء
من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله ومنه اي
من حكم هذا القسم انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد
من تعيين النية ليتميز ما هو المقصود عن غيره ولا يسقط التعيين اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب
ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب عنه وقال ولا يسقط التعيين اذا ضاق
الوقت بهذه الحيثية لان ما ثبت حال كونه حكما اصليا وهو وجوب التعيين
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد بل هو ثابت سواء
ضاق الوقت او اتسع واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط
للاداء ومعيار للمؤدي لانه اي الصوم قدر وعرف به اي قدر بالوقت يزداد
بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به يعني علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير
الاوزان بالمعيار وسبب للوجوب لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان من
ههنا شرطية فتدل على السببية ولنسبة الصوم اليه كقولنا صوم رمضان والاصل
في الاضافة كمال الاختصاص وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق
على ساير وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت
لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفضي الى الوجود
الحسي مقامه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب وكل من
هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان السببية
ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

وقف هذا الكتاب نقيب الاشراف محمد صدقي

عن رمضان اذا نوي المسافر واجبا اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا اي صوم رمضان
لاغير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر
ذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو
قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره اذا اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذا
صام واجبا اخر جواب عن قول الامامين ان المشروع في حق الجميع صوم رمضان
لاغير اي لا نسلم هذا في حق المسافر مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها بنية
واجب اخر فلا نسلم هذا ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت اي
رمضان في حقه اي في حق وجوب ادائه وتسليم ما عليه كشعبان اي بمنزلة شعبان
هذا عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه
لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فعلي الدليل الاول وهو قوله فمصالح
دينه وهو قضاء دينه اولي ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في
واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولي للمسافر من الاداء
في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة ايام اخر لقي الله وهو عليه صوم القضاء
ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح دينه ففيما اذا
نوي النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي وعلي الدليل
الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا اي في مسئلة شروع
المسافر في النفل في رمضان روايتان روي ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح
وروي الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوي النفل وان اطلق النية فقيل يقع
عن الفرض علي مقتضي رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية
الحسن والاصح انه يقع عن الفرض علي جميع الروايات والى هذا اشار بقوله فالاصح
انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة اي لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية

نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الي صوم الوقت كالمقيم وفي المريض اي المريض
الذي لا يطيق الصوم اذا نوي واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة
العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت اي
الرخصة بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا اي في المسافر وبالجملة
هذا المريض ليس كالمسافر فيما اذا نوي واجبا اخر فانه يقع عن رمضان في حق هذا
المريض دون المسافر بخلاف المريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض
فانه كالمسافر بلا خلاف فيما اذا نوي واجبا اخر حيث يقع عن واجب اخر ايضا وقال
زفر رحمه الله عطف علي قوله يقع عند ابي يوسف وهذا تفريع اخر على تعين الوقت
في الصوم ولا تعلق له بالمريض والمسافر لما صار الوقت متعينا له فكل امساك
يقع فيه يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا
هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا
قربة بدون القصد واعلم ان محل النزاع ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار
رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض وعند غيره لا كما
اذا امسك المريض او المسافر في نهاره ولم يحضره النية لا يكون صوما واقعا
عن الفرض ودليل زفر اذا تعلق بفعل المكلف في محل معين كالصوم فانه
فعل يثبت في محل معين وهو البطن والفرج وان كان ذلك الفعل دينا
ثابتا في الذمة باعتبار ذاته بمعنى يجب ايقاعه لكنه اخذ حكم المعين
المستحق باعتبار وجوده وحكم ذلك المعين كونه واقعا عن المامور به على اي وصف
وجد سواء وجد على قصد ادائه او على غير قصد ادائه كرد الوديعة والغصب لانه
يجب على المودع والغاصب ويقع فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن حق

الضمان على اي وصف وجد سواء وجد على قصد براءة ذمته عن عهدة الضمان او على
غير قصدها فعلى اي وصف جد اي ذلك الفعل الدين الثابت في الذمة باعتبار
ذاته يقع عن المامور به ايضا اي كالمعين المستحق باعتبار وجوده سواء وجد على
نية ادائه او على غيرها ونظيره من المعاملات فعل الاجير الخاص فانه يقع عن
الحق المستحق عليه سواء وجد على قصد التبرع او على قصد غيره او على لا قصد
شيء كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه
سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وتقييد الاجير بالخاص انما هو لزيادة
مناسبة لمحل الخلاف والا فالاجير المشترك ايضا يصلح نظيرا فان الخياطة
الحاصلة للمستاجر في الثوب المعين تكون فعلا واقعا من جهة ما استحق عليه من غير
اشتراط نيته وانه من جملة ما استحق عليه ونظيره من العبادات المالية الزكوة اذا
وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة والجواب عن دليل
زفر ان تعيين الوقت للصوم لا يكون استحقاقا لامساكات العبد عليه لانه ح يكون جبرا
في صرفها لعدم اختيار العبد في صرفها وكون نفس الامساك اختياريا لا يستلزم كونه
صرفها اختياريا ما لم يقارن النية والقصد فاذا كان جبريا فلا يصلح عبادة وقربة لانها
الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره
وبالجملة ان ما يكون صوما واقعا عن الفرض هو الامساك بالنية لا غير صحيحا مقيما
كان العبد او مريضا او مسافرا فكما لا يكون امساك المريض او المسافر في نهار رمضان
بدون النية صوما واقعا عن الفرض فكذلك لا يكون امساك الصحيح المقيم فيه
بدونها صوما واقعا عن الفرض وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه اي منافع
العبد وامساكاته على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تع عليه لا بد من التعيين
اي لزوم تعيين نية الفرض لئلا يصير جبرا اي لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان

بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وذلك لان
صفة العبادة ايضا عبادة ولهذا العبادة تختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل
قربة وعبادة من النية فكذلك لا بد لصيرورة القربة والعبادة فرضا او نفلا
من النية احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي لتميز القربة عن العادة لا لنفي
الجبر عن صفة العبادة واثبات القصد فيها قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين
تعيين جواب بالقول بموجب العلة والتسليم لدليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما
ياتي انشاء الله تع يعني انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم عدم حصول التعيين
باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان
تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم
الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو اي الصوم الفرض للايقاع وطلب الحصول
ولا يضر الخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم فكما يتعين
في اطلاق النية فكذلك في الخطاء في الصفة لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل
اي الوصف لانه نوى الاصل والوصف والوقت يقبل الاصل دون الوصف لعدم
مشروعية الوصف فيه فيقتصر البطلان على الوصف اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل بالعكس فبقي الاطلاق اي اطلاق اصل الصوم وهو تعيين وقال
اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية
فاذا عدمت في البعض فسد ذاك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفسادا فاذا فسد الجزء الاول لعدم النية فيه شاع وفسد الكل لا يقال صح
البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع
الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادة احوط ليخرج
عن العهدة بيقين فالنية المعترضة في النهار لا تقبل التقدم يعني ان اقتران

النية بجميع الاجزاء متعذر وباقل الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم
عليه بان يعزم في الليل للامساك لله تع من الفجر الى الغروب من غير ان يطرأ عليه
عزم على الترك فيعتبر ابتداء منه كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى اخرها
واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساك
لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر مقدمة
فكذا النية المعترضة في خلال الصوم لا تعتبر متقدمة لانها انما تعتبر متقدمة
اذا تصورت متحققة في الامساك الماضي وعدم هذا يوجب عدم ذلك قلنا
لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى
حاصله انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان
المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا للاستناد بان يثبت الحكم
في زمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كملك الغاصب
للمغصوب فانه يثبت باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة فهلكت وادى الضمان يثبت النسب من الغاصب والى هذا
اشار بقوله وتكون تقديرية لا مستندة فان كانت النية المتاخرة المقارنة لبعض
الاجزاء متحققة تقديرا فتعتبر مقارنة لها تقديرا كما ان النية المتقدمة التي
لا تقارن شيئا من الاجزاء تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم
بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان صح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن
جعل النية بالليل افضل لما فيها من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال وايضا
اذا كان الاكثر مقارنا بالنية تقديرا لان الاكثر في حكم الكل والطاعة قاصرة في
اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل
والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه فتكفيها النية التقديرية وكمال

وكمال الطاعة من الضحوة الكبرى لكثرة مخالفة الهوى بناء على اعتياد الاكل و
الشرب فيها خارج مخرج خلاف العادة لما فيه من المشقة والا بجزء الاول من الصوم
اذا خلا من النية لم يفسد ولم يشع الفساد حتى لا يعود صحيحا باعتراض النية بل كان
موقوفا فان وجد النية في الاكثر يعود صحيحا لوجود النية التقديرية فيه وهي
كافية فيه لقصور العبادة والا فلا لعدم النية التقديرية على ان ترجح اي الصحة
على الفساد بالكثرة لان للاكثر حكم الكل فيكون البعض الكثير الذي وجد فيه النية
راجحا باعتبار كثرته على البعض القليل الذي لم يوجد فيه النية وهو اي الشافعي
يرجح الفساد على الصحة بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيكون
البعض القليل الخالي عن النية راجحا باعتبار وصف العبادة على البعض الكثير المقارن
للنية فيفسد ايضا وترجيحنا ترجيح بالذات وترجيحه ترجيح بالوصف والترجيح با
بالذات اولى من الترجيح بالوصف فترجيحنا اولى من ترجيحه والى هذا اشار بقوله وهذا
الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان شاء الله
تعا فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذر جدا فالتقديم الذي لا يعترض
عليه المنافي كالاتصال وقد سبق بيان وجه هذه الضرورة تفصيلا قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة
كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا
في التاخير ضرورة في غير يوم الشك ايضا كما اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه
او اسلم بعد الطلوع او بلغ بعده او طهرت بعده او غير ذلك وبالجملة سوينا بين التقديم
والتاخير في الضرورة والحاجة اصلا لا قدرا وضرورة التاخير وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقديم لكنها كثيرة في نفسها فيصح بناء الاحكام عليها لانها من الاعم
الاغلب من وجه وان كانت من القليل النادر من وجه لكنها ليست من القليل النادر الذي
لا يبنى عليه الاحكام وهو القليل النادر مطلقا وكذلك بناء الاحكام على الاعم الاغلب

مطلقا ومن وجه لاهلي القليل النادر مطلقا وقوله ولان صيانة الوقت اي صيانة
فضيلة الوقت الذي لا ادرك له واجبة لانه تع فرض عليهم الاداء في هذا الوقت
وبفواته يفوت الاداء لا الي خلف في حق فضيلة الوقت حتى ان الاداء مع النقصان
اي مع نقصان خلو بعضه من النية تحقيقا افضل من القضاء بدونه لما فيه
من صيانة فضيلة الوقت الذي لا ادرك له عطف على مضمون الكلام السابق كانه
قال قلنا اذا نوي الصوم نهارا يصح كما اذا نوي ليلا لانه لما صح ولان صيانة
الوقت وعلى هذا الوجه اي الدليل الثاني لا كفارة اي لا تجب الكفارة اذا افسده
بخلاف الدليل الاول فانها تجب بناء عليه وهذا لان الشروع في الاداء كان على الدليل
الاول كاملا وعلى الثاني ناقصا ويروي هذا اي هذا الدليل الثاني عن ابي حنيفة
رحمه الله كما يروي الدليل الاول عنه لانه اقام هذين الدليلين على صحة الصوم
المنوي نهارا ومن حكمه اي من حكم هذا القسم الثاني وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم لا ببعضه ولا يقدر النفل ببعضه خلافا
للشافعي رحمه الله فانه اذا نوي النفل من النهار يكون صومه عنده من زمان النية
وان كان بعد الزوال والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز
النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا ومن هذا
الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة
وبنية النفل لكن ان صام عن واجب اخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو
وهو النفل لا في حق الشارع وهو الواجب الاخر كقضاء رمضان مثلا يعني لو
نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث
من جهة ان الوقت معيار لا سبب وانما السبب هو النذر الا انه من جنس صوم رمضان
في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية

بنية واجب اخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الصوم الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر
فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوي من
الواجب الاخر واما قسم الثالث فالوقت معيار لا سبب اذ السبب شيء اخر
كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها
كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من ~~التبيية~~ التبييت اي من تبييت النية يعني
من النية في الليل والحاصل ان صوم رمضان والنذر المعين والنفل من مشروعات
الوقت ومتعيناته لان النفل مشروع اصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان والنذر في
يوم النذر المعين فتكفي النية الحاصلة في الاكثر وهي النية التقديرية
الحاصلة في اول النهار ولا تحتاج الى النية الحقيقة الحاصلة في اول النهار وهي النية
الحاصلة في الليل واما الكفارات والنذور المطلقة والقضاء فليست من مشروعات
الوقت ومتعيناته بل من محتملاته وعوارضه فلا تكفي النية التقديرية بل تحتاج الى النية
الحقيقية فلذا يجب تبييت النية هنا لا ههنا فاذا تقرر هذا فنقول ان الامساكات
الغير المقرونة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان
والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك لا لاجل سائر الواجبات فاذا صادفت
تلك الامساكات قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته
انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
بخلاف سائر الواجبات واما القسم الرابع من الموقت وهو الحج فوقته مشكل
في الزيادة على الواجب والمساواة له وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى
سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد

كالنهار للصوم والي هذا الوجه اشار بقوله فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد وثانيهما بالنسبة الي سني
العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل علي الواجب حتي لو اتي به في العام الثاني
كان اداء اتفاقا لا قضاء لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة
انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجب موسعا يجوز تاخيره
عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادي وكان اشهر الحج من كل عام ما لحا
للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار
للصوم فثبت الاشكال في وقت الحج والي هذا الوجه اشار بقوله ولان وقته العمر
حتي ان اتي به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا وعند
محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته وابو يوسف رحمه الله حكم بالتضيق للاحتياط
علي ما سيجي لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني فلا يلزم من كلامه
ان يتعين كون وقته العام الاول حتي لا يكون الاتيان به في العام الثاني اداء عنده
بناء علي ان وقته عنده العام الاول لا جميع العمر ومحمد رحمه الله حكم بالتوسع لظاهر
الحال من بقاء الانسان وهو ان الاصل في الحيوة البقاء لا لانقطاع التضيق بالكلية و
ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فلا يلزم من كلامه ان يتعين كون وقته جميع
العمر حتي لا يأثم عنده بالموت في العام الثاني وبالجملة ان وقت الحج يشبه كلا من الظرف
والمعيار فيثبت الاشكال فيه الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي
يوسف رح والظرفية عند محمد رح قال الكرخي هذا اي الخلاف بينهما في جواز التاخير
وعدمه بناء علي الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة

عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا في مسئلة الحج مسئلة مبتداة
فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان
يؤخره لان الحيوة الي العام القابل مشكوكة لا مقطوعة ولا غالبة حتي اذا ادرك
القابل زال الشك وحصل القطع فقام اي القابل مقام الاول في الاتيان بالحج
فيه بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الي اليوم الثاني وان لم تكن
ايضا مقطوعة لكنها ليست بمشكوكة بل غالبة فاستوت الايام كلها في كون الحيوة
اليها غالبة لا مقطوعة ولا مشكوكة فان قيل لما تعين العام الاول حيث لا يجوز
التاخير الي العام الثاني ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا
عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي وظهر
ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم يعني واثر
التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف
تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم
جواز النفل جميعا فاذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا
اي لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون
من وقت كذا الي وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الي غروب الشمس
واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا والمعيار هو ما يقدر به الشيء كا
كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا في قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام
جملة حالية يصح اي هذا تطوع عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض
اشفاقا اي ترحما عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه

اي اذا نوي التطوع بحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي
كافية على انه يصح باطلاق النية و بلانية لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمي عليه
قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ
الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام و الاحرام غير مقصود جواب
عن قوله لمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة
له الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرايع ام لا وهذا الفصل مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث
قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لاداء بها فكان اهلا للوجوب
له وعليه و لما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي
هي طاعة الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لا
داية ووجوب بحكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه راس
اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى اي مثبتا بالاقتضاء
والتبع لا بالعبادة و الاصل لكن لما كان ذكره ههنا بطريق الاجمال دون التفصيل
وقصد المص الي ذكره بطريق التفصيل و ذكره بطريق التفصيل انما كان في اصول
شمس الايمة رحمه الله نقله من اصوله فقال ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف
في ان الكفار يخاطبون بالايمان و العقوبات و المعاملات مطلقا اي في حق المواخذة في
الاخرة وفي حق وجوب الاداء في الدنيا وانما اعاد الجار في قوله و بالعبادات ليدل علي
ان قوله في حق المواخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة اي ولا خلاف ايضا
في انهم يخاطبون بالعبادات لكن لا مطلقا بل في حق المواخذة في الاخرة يعني انهم
يواخذون بترك الاعتقاد بوجوب العبادات اتفاقا لقوله تعـ ما سلككم في سقر
الاية وتمامها قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فان موجب الامر

الامر اعتقاد اللزوم والاداء فيواخذون في الاخرة على ترك الاعتقاد بلزوم
العبادات التي تحتمل السقوط اتفاقا ايضا جدا اما في حق وجوب الاداء في الدنيا
فكذا اي فكما يخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الاخرة بترك الاعتقاد
فكذا يخاطبون بها في حق وجوب الاداء في الدنيا اي في حق المواخذة في الاخرة
بترك الاداء عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي وقوله لانه
لو لم تجب لا يواخذون على تركها دليل اول للفريق الاول على مذهبهم وقوله
ولان الكفر لا يصلح مخففا دليل ثان لهم على مذهبهم و قوله ولا يصح كونها
غير متعد بها مع الكفر ~~لا يكون في وجوب الاداء على الكفار~~ جواب اشكال وهو
ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء على الكفار
فايدة وقوله لان تجب عليه اي على الكافر بشرط الايمان كالجنب تجب عليه
الصلوة بشرط الطهارة وقوله لا عند مشايخ ديارنا اي مشايخ ديار ما وراء النهر
عطف على قوله عند العراقيين اي لا يخاطبون بالعبادات التي تحتمل السقوط
في حق وجوب الاداء في الدنيا عند عامة مشايخ ما وراء النهر واليه ذهب
القاضي ابو زيد و الامام السرخسي وفخر الاسلام و قوله لقوله عليه السلام
ادعهم الي شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس
صلوات الحديث دليل اول للفريق الثاني على مذهبهم ووجه الاستدلال انه يفهم
من هذا الحديث ان فرضية الصلوات الخمس عليهم مختصة بتقدير اجابتهم
الي الشهادة فيلزم عدم الفرضية على تقدير عدم الاجابة لعدم الدليل على
الفرضية عند عدم الاجابة عندنا وكون عدم الاجابة دليلا على عدم الفرضية
عند الشافعي فان عدم الشرط دليل على عدم الحكم عنده على ما مر في فصل مفهوم
المخالفة وقوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب و الكافر ليس اهلا له دليل ثان

للفريق الثاني على مذهبهم وقوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل
تغليظ جواب عن الدليل الثاني للفريق الاول مؤيدا بقوله نظيره ان الطبيب
لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا واما الجواب
عن دليلهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء
في الدنيا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة وانما المؤاخذة على ترك الاعتقاد
بوجوب العبادة وقد ذكر اي الامام السرخسي ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا الخلاف اي الخلاف بين
العراقيين ومشايخ ديار ما وراء النهر في خطاب الكفار باداء العبادات وعلى الخلاف
بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه
بعد الاسلام قضاء صلوات الردة اي الصلوات التي تركها حال الردة خلافا للشافعي
رحمه الله فهذه المسئلة تدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا و
مخاطب عند الشافعي والبعض بانه اذا صلى في الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت
باق فعليه الاداء عندنا خلافا له اي الشافعي وقوله بناء على ان الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى من الاداء كانت بناء عليه اي على الخطاب دليل
لنا على مذهبنا اي فعدم الخطاب بسبب الردة يلزمه عدم صحة الاداء الماضي
فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب اي الاداء عليه ابتداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له
اي من الايمان عنده وهم يخاطبون بالايمان فقط دون الشرايع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ويخاطبون بها عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
اي كل واحد من الاستدلالات المذكورة ضعيف لا يصح بناء المذهب عليه لتوجه
الرد اليه فقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تع ان ينتهو يغفر

يغفر لهم ما قد سلف دليل على ضعف الاستدلال الاول يعني ان سقوط القضاء
عن المرتد وقت اسلامه انما هو لقوله تع ان ينتهوا الاية لا لكونه غير مخاطب
حال الردة حتى يصح الاستدلال به عليه فلا دلالة في سقوط القضاء
على كونه غير مخاطب جدا لجواز ان يكون مخاطبا حال الردة وقوله ولان المؤدي
انما بطل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله دليل على ضعف الاستدلال
الثاني يعني ان بطلان الاداء انما هو لقوله تع ومن يكفر بالايمان الاية لا لانعدام
الخطاب بالردة حتى يصح الاستدلال به عليه فلا دلالة في بطلان الاداء على
انه غير مخاطب بل يجوز ان يكون مخاطبا فاذا اسلم اي فاذا حبط العمل ثم اسلم
في الوقت يجب اي العمل عليه لا محالة ويلزمه الاداء قطعا وقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان دليل
على ضعف الاستدلال الثالث وهو التفريع المذكور يعني ان عدم كونهم مخاطبين
بالعبادات ليس لعدم كونها من الايمان والا لزم ان لا يكونوا مخاطبين بالعقوبات
والمعاملات لانها ليست من الايمان كالعبادات واللازم باطل لانهم مخاطبون
بها مع انها ليست من الايمان وكذلك الملزوم فالقول بانهم مخاطبون بالايمان
فقط ممنوع لم لا يجوز ان يكونوا مخاطبين ايضا بالعبادات كما كانوا مخاطبين
بالعقوبات والمعاملات مع اشتراكهما في عدم الكون من الايمان وقوله عندنا
ليس المراد به انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي لانهم
مخاطبون بها اتفاقا ولما بين فساد الاستدلالات المذكورة شرع في بيان
الاستدلال الصحيح على المذهب فقال والاستدلال الصحيح على المذهب
ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم من هذا ان الردة
تبطل وجوب العبادات والكافر ليس بما مخاطب بموجوب العبادات اداء

فلا يلزمه الاداء في الدنيا ولا يؤاخذ في الاخرة على ترك الاعمال سواء كان
كفره طاريا او اصليا وانما يخاطب بوجوبها اعتقادا فيلزمه الاعتقاد بوجوبها
في الدنيا فيؤاخذ في الاخرة على ترك الاعتقاد زيادة على مؤاخذة الكفر **فصل**
والنهي هو قول القايل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل
استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او
معنويا كما سبق في الامر ثم المراد بالنهي هو النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم
وهو اما ان يكون نهيا عن الحسيات اى عن افعالهم الحسية والمراد بالفعل الحسي
ماله وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر فيقتضي اى النهي عن الحسيات
القبح لعينه اي لذاته او الجزئية اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم
للنهي بمعنى ان المنهي عنه يكون قبيحا فينهى الله تع عنه لا ان النهي يوجب قبحه
بمعنى انه تع ينهى عنه فيكون قبيحا كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهى عن
الفعل الحسي يقتضى القبح لعينه ويحمل عند الاطلاق عليه اتفاقا بيننا و
بين الشافعي الا بدليل ان النهي لقبح غيره فانه يحمل عنده على القبح لغيره اتفاقا ايضا
فهو اي ذلك الغير ان كان وصفا قايما بالمنهي عنه فكالاول اي فهو بمنزلة القبح
لعينه في ان لا يترتب عليه الاحكام لا ان كان مجاورا اى وان كان مجاورا منفصلا
عنه فهو ليس بمنزلته كقوله تع ولا تقربوهن حتي يطهرن واما ان يكون نهيا
عن الشرعيات اى عن افعالهم الشرعية والمراد بالفعل الشرعي ماله وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالصوم والبيع فان الوجود الشرعي للبيع مثلا هو الايجاب
والقبول مع الارتباط الشرعي وهو البيع الشرعي والوجود الحسي له هو الايجاب
والقبول فقط وهو البيع اللغوي فعند الشافعي رحمه الله هو اي النهي عن الفعل
الشرعي كالاول اي كالنهي عن الفعل الحسي فكما يقتضي النهي الاول القبح لعينه

لعينه ويحمل عند الاطلاق عليه وبواسطة القرينة على القبح لغيره فكذلك يقتضي
النهي الثاني القبح لعينه ويحمل عند الاطلاق عليه وبواسطة القرينة على القبح
لغيره وعندنا ليس كالاول بل يقتضي القبح لغيره ويحمل عند الاطلاق عليه فيصح
ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه اي وبواسطة القرينة يحمل على القبح
لعينه فلا يصح ولا يشرع باصله بل يكون باطلا اصلا ووصفا وثمرة ذلك الخلاف
بيننا وبين الشافعي في النهي عن الفعل الشرعي انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا
فحاصله ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهي عن ذلك الفعل في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع
ذلك الوضع الشرعي حتي يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فالشافعي حكم بارتفاع الوضع وجعل المنهي
قبيحا لعينه ولا يترتب الاحكام عليه ونحن لا نحكم بارتفاعه ولم نجعله قبيحا
لعينه ويترتب عليه الاحكام لان بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي تنافيا وشرعيته
المنهي عنه تدل على ان قبحه ليس لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا بيننا وبينه سواء
كان فعلا حسيا او فعلا شرعيا والفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه
لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو اى ذلك الفعل
صحيح باصله مكروه بمجاوره وان كان وصفا فهو باطل عند الشافعي رحمه الله فاسد
عندنا اى صحيح باصله لا بوصفه وان لم يدل دليل على ان قبحه لعينه او لغيره فهو
باطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا صحيح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه هو اي الشافعي رحمه
الله يقول في الاستدلال على ان النهي عن الشرعيات ايضا يقتضي القبح لعينه
لا صحة لها اى للشرعيات شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة

مع نهي الشرع عنه اي عن الفعل الشرعي اذ ادني درجات المشروعة الاباحة
وقد انتفت اي الاباحة بالنهي ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
فهذان الدليلان يدلان على ارتفاع المشروعية عن الشرعيات المنهي عنها
فارتفاع المشروعية عنها هو ارتفاع الصحة عنها والنهي عن الفعل الشرعي
يقتضي القبح لعينه كالنهي عن الفعل الحسي جدا والفعل المنهي عنه باطل مطلقا
مالم يدل الدليل على ان قبحه لغيره وقوله قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه
ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث دليل لاصحابنا
على مذهبنا وهو ان النهي عنه عن الشرعيات يقتضي الصحة والامكان واصل هذا
الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع
ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر
وللآدمي لا تطر فان الابصار من الاعمى والطيران من الادمي مما لا يتكون والنهي عنه
لغو وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه
يوجد حتى يكون العبد مبتلي بين ان يقدم علي الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الي بيت المقدس وحل الاخوات فظهر ما فيما زعمه الشافعي رحمه الله من ان النهي عن
الشرعيات نسخ والمنهي عنه منسوخ فان ما يكون موجبا لكون الشيء متصور الوجود
بالحيثية المذكورة يناقض ما يكون موجبا لعدم كونه كذلك وقوله فامكانه اما بحسب
المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي
لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول جوابا عما
اورده الخصم على اصحابنا من ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف في النهي ولا نسلم
احتياجه الي امكانه بالمعنى الشرعي وتحقيق هذا الجواب في التوضيح فليطلب هنا وقوله

وقوله ولان النهي يدل علي كونه معصية لا علي كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا
فنقول بصحته لا باباحته جواب عن كلام الخصم ايضا وكذا قوله والقبح مقتضي
النهي فلا يثبت اي القبح علي وجه يبطل النهي وهو كونه قبحا لعينه في الشرعيات
لانه لو ثبت على هذا الوجه لا يكون المنهي عنه ممكن الوجود شرعا فيكون النهي
باطلا لان النهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو كونه
قبحا لغيره غاية ما في الباب ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد
من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح علي القبح لغيره وهو لا ينافي الامكان
فيكون محافظة على المقتضي اسم مفعول وهو القبح وعلي المقتضي اسم فاعل
وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح علي القبح لعينه
وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا والبعض
سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا يعني ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات
مذهبنا علي التفصيل الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الي
ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب
القبح في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا و
عند الشافعي فهي صحيحة لكن علي صفة الكراهة استدل علي عدم صحتها بما
اشار اليه بقوله لانه اي العبد لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به
اي لانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به
لتضاد الامر والنهي قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال كل موتي باتي فانه
ليس بمامور به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين
لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه
عرضا ومحصل هذا الجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم

المأمور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معيّنا وهو غير المامور به ضرورة تغاير
المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به والمراد
فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به ولما استشعر ان
يقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب الشرع
بالراي اجاب عنه بقوله والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي الاشتمال على المامور به
بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح
الحرام ونحو ذلك وانما قيّد المامور به بقوله ذاتا والمنهي عنه بقوله عرضا لانه
بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به ومنهيا عنه بالذات او بالعرض او مامورا
بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس والاوّل محال لانه اما بحسب عينه فيوجب
ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئيه فهذا الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق
الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيح الجزء واحدا اما
الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه بل لا بد
وان يكون جميع اجزائه حسنا والحاصل ان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة
العدم ووجود المركب يفتقر الي وجود جميع الاجزاء بخلاف عدمه فانه لا يفتقر
الى عدم جميع الاجزاء بل يتحقق بعدم بعضها ايضا واما الثاني فان الامر المطلق
علامة يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لانه حسن
لغيره فلا يتادى به المامور به امرا مطلقا فهذا القسم ممكن بل هو واقع
كالطهارة بالماء المغصوب لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى والحاصل
ان ما عداه متفق على عدم اعتباره لعدم تادي المامور به على تقدير الاتيان به وهو

مختلف

مختلف على اعتباره والمختار اعتباره لتادي المامور به على تقدير الاتيان به
فانه من جزئيات المامور به وافراده كما ان المامور به ذاتا وعرضا من جزئياته
وافراده فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي
القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه او لغيره ان لم يدل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان
دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد
عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن
لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الاصلي وعنده اي عند الشافعي
الباطل والفاسد سواء اي هما عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط
القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات
المطلوبة منه في المعاملات وهذا الخلاف اي الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما
اذا لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره وفيما اذا دل الدليل على ان النهي
لغيره وكان ذلك الغير وصفا له حيث كان كل منهما باطلا عنده وفاسدا عندنا
بناء على الخلاف بيننا وبينه في الاصل المذكور لانه لما كان الاصل في المنهي عنه
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما دل
الدليل على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فان
الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا

دلّ الدليل علي انّ النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في بطلان لانّ صحّة الاجزاء
والشروط كافية لصحّة الشيء وترجيح الصحة بصحّة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجيّ واذا لم توجد الضرورة هنا يجري النهى على اصله وهو ان يكون المنهى
عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك اي الصحيح الذي نسميّه فاسدا كالبيع
بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد وفيه لاحد المتعاقدين فيه نفع وقد نهي
النبيّ عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع الي الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا
مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة في الشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه
مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام والربوا عطف علي الشرط
وهو الظاهر اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض والبيع بالخمر فانّه
فاسد لكون احد البدلين وهو الخمر المجعولة ثمنا غير متقوّم اذ المتقوّم ما يجب
ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليست كذلك لوجوب اجتنابها بالنصّ فلا
تقوّم لها وصوم الايام المنهيّة يعني العيدين وايّام التشريق فانّه فاسد لا باطل
لانّ الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها
وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدّة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انّ الصّوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تع وهو وصف لازم للصوم خارج عنه
اي غير داخل في مفهومه وباعتبار انها ايّام اكل وشرب على ما ورد في الحديث والوقت
معيار للصوم يتقدر به ويتعرّف به فكان بمنزلة لازم خارج لكن صحّ النذر به اي مع انّ
صوم الايام المنهيّة فاسد يصحّ النذر به لانّه اي الصوم نفسه طاعة والمعصية
غير متّصلة به ذكرا بل فعلا لانّ المعصية انما هي الاعراض عن ضيافة الله تع وهي
في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه علي والحاصل انّ للصوم جهة طاعة وجهة نفسه م
معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولي لانّ النذر بالقول لا بالفعل

بالفعل والمعصية بالفعل لا بالقول لانّ التمييز بين المشروع والمنهيّ عنه انما يحصل
بالقول لا بالفعل وذلك بان يقول لله تعالى عليّ صوم غد وكان الغد يوم نحر مثلا فانّ النذر
هنا وارد على الطاعة دون المعصية فلا يلزم اى صوم الايام المنهيّة بالشروع فيه
لانّ الشروع فعل والفعل معصية واما الصّلوة في الاوقات المنهيّة فقد نهيت
لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادّى به الكامل لا
معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصّوم يشير الي الفرق بين
الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهيّة حيث يفسد الصّوم دون
الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصّوم وذلك لانّ الوقت للصوم من قبيل
الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها واثر هذا
الفرق انما يظهر في النفل حتي لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهيّة يجب عليه اتمامها
ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصّوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهيّة
لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهته عندنا وعنده عطف على قوله ان كان وصفا له وانما قال عندنا و
عنده احترازا عن مذهب ابي الحسن البصري لانّ النهى في العبادات يوجب البطلان
عنده مطلقا وان دلّ الدليل على انه لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء المثال الاوّل للعبادات والثاني للمعاملات وان دلّ على
النهى لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا عطف على قوله وان دلّ على انّ النهى
لغيره كالملاقيح اي كبيع الملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة عند
الازهري والجوهري وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون
وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح
فانّ الركن وهو المبيع معدوم فدلّ الدليل وهو انعدام الركن وكون النهى

عن المستحيل لغوا على انه اي النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة
بالنهي فانها لعدم المحلية فاذا كان الركن معدوما في مثل بيع الملاقيح والمضامين فيكون
اي البيع قبيحا لعينه لان بطلانه يلزم منه قبحه لعينه لانهما متلازمان وتفصيل مسايل
هذا الفصل موقوف على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور وتفصيل الكلام
فيها مذكور في التوضيح فليطلب ههنا وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح
بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته لانه منفي لا منهي اذ لا نهي فيه لقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود
وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من النسب وسقوط الحد ووجوب العدة والمهر
للشبهة اي لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان
هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث ولا فسوق الى جواب
اعم واتم بقوله ولانه اي النكاح وضع في الشرع للحل ضرورة بقاء النسل فلا ينفصل
عنه ولو سلم انه نهي منهي وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته
ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها والبيع وضع للملك اي
بخلاف البيع فانه شرع للملك والحل تابع له فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه لانه
اي البيع قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
فاذا انفصل الحل عن البيع لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك
بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة اي رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح
ثلثة ايام بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم اشار بقوله ولا يلزم
ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار الظهار لان

لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه
الى الجواب اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا وهو الحرمة والظهار يفيد
حكما شرعيا وهو الكفارة فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في الطلاق النهي
عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل
على انه لقبح المجاور وفي الظهار ان بحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا — لا يفيد صح
هو مطلوب عن السبب والظهار حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو
زاجر عن السبب قلنا في الجواب عن السؤال المذكور الزنا لا يوجب ذلك بنفسه
بل لانه سبب للولد فهو اي الولد هو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدي منه
اي يتعدي الحرمة من الولد الى الاطراف اي الى اطرافه من الفروع كالابناء والبنات
والاصول كالاباء والامهات وايجاب الحرمة الى الاسباب كالوطئ فاقيم ما
هو السبب للولد وهو الوطئ مقام الولد في ايجاب الحرمة كما اقيم السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة فكما ان الولد يوجب حرمة الاستمتاع به وبفروعه واصوله لعدم
جواز الاستمتاع بالجزء اي يوجب حرمة المصاهرة فكذلك الوطئ ودواعيه
توجب حرمة المصاهرة لكن لا لذاتها بل بتبعية الولد فاذا كان ايجاب الزنا حرمة
المصاهرة لا بذاته بل بتبعية الولد لا يرد السؤال المذكور وانما يرد ان لو كان
بذاته وليس كذلك فان قيل ينبغي ان يثبت الحرمة في الام لانها من الاصول قلنا
نعم لكنه ترك في حقها خاصة لضرورة بقاء النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق آدم عليه السلام ثم لم يعتبر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة والى هذا اشار بقوله
وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف

بالحرمة فاذا كان المعتبر في ايجاب الوطئ حرمة المصاهرة صفة الولد دون صفة الوطئ
فالوطئ يوجب حرمة المصاهرة مطلقا سواء كان حلالا او حراما كما يوجب الولد
حرمة المصاهرة مطلقا سواء حصل بالوطئ الحلال او الحرام والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل في
ملك شخص واحد هذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه
ان يقال لا نسلم انه لا يجوز اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فان ضمان
المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه يعني ان المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه لانه لو لم يخرج عن ملكه
لا يدخل الضمان في ملكه فلا بد ان يخرج من ملكه حتى يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل
في ملك الغاصب فانه لو دخل في ملكه لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اشار
الى جواب آخر بقوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في
الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون به الاصلي الواجب والمتقوم الا
انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام ملك المغصوب منه في عين المدبر لعدم
دخوله في ملك الغاصب فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده واما في غير المدبر
فلما لم يتعذر انعدام ملكه لدخوله في ملكه جعل بدلا عن العين فصار في مقابلة ثم اشار
الى الجواب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي
غير ثابتة في زعمهم يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو
عصمة المحل اي كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا

اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكانوا في حق
الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن
النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على المباح والصيد
ولما كان في هذا الجواب بالنظر الى قوله وهي غير ثابتة في زعمهم مظنة ان يقال
لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار
الى جواب آخر بقوله او هي اي العصمة ثابتة في حق الجميع ما دام اي المال محرزا
باليد عليه حقيقة او بالدار وقد زال اي الاحراز الذي هو سبب العصمة بعد
استيلائهم واحرازهم بدار الحرب فيسقط النهي عن الاستيلاء في حق الدنيا
لسقوط العصمة بسبب سقوط سببها وهو الاحراز بدار الاسلام فلم يبق الاستيلاء
محظورا والاستيلاء فعل يمتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد وبالجملة ان
المحظور ابتداء الاستيلاء وسبب الملك بقاء الاستيلاء وحرمة الاستيلاء ابتداء
لا تنافي سببيته للملك بقاء ثم سقوط النهي في حق الدنيا لا يلزمه سقوطه في حق الآخرة
حتى يكون مؤاخذا بالاستيلاء في الآخرة واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية
قبيح لمجاوره وليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق لان السفر
خروج مديد مباح فلا يكون معصية وانما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرد
على المولى ان كان المسافر عبدا آبقا وهو مجاور له منفك عنه **فصل** اختلفوا
في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا يعني ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده
وبالعكس وفيه اقوال على ما بين في التلويح والمختار عند المص ما اشار اليه بقوله
والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم اي ان ضد المامور به ان كان مفوتا
للمقصود بالامر يكون حراما وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب اي وان كان

ضد المنهي عنه مفوتا للمقصود بالنهي يكون واجبا وان لم يفوت في الامر يقتضي كرا
هته والنهي كونه سنة مؤكدة اي وان لم يكن ضد المامور به مفوتا للمقصود بالامر
يكون مكروها وان لم يكن ضد المنهي عنه مفوتا للمقصود بالنهي يكون سنة مؤكدة
والحاصل ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل علي وجوب تركه
اذا وجد شرايط التناقض بين الضدين وهذا الحكم مما لا يتصور النزاع فيه
وذلك لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا
القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة
ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور
توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تع لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله وهو في معنى
النهي يقتضي وجوب الاظهار يعني ان قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا
عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لانه يفوت
عدم الكتمان المقصود بالنهي والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج يعني وقوله تعالي
والمطلقات يتربصن وان كان ظاهره اخبارا عن ثبوت التربص الا انه في المعنى امر بالتربص
اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطي اخر فيقتضي حرمة التزوج
لكونه مفوتا للتربص وقوله تع ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود
فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود يعني والنهي عن
عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهو ايضا تفريع على كون النهي عن
الشيء يقتضي وجوب ضده الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر
ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء
من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى
لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الي

الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين فاجاب بان
المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها ثابتة حال
النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الي
انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما لنفسه فلو
تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو
الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت
حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الي انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تع العدة
اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون
بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان
واحد بفعلين متجانسين كجلوسين واما اتصافه في زمان واحد بفعلين غير متجا
نسين كجلوس واكل فيتصور جدا واتصاف الشخص الواحد في الزمان الواحد بالكف
عن النكاح والكف عن الخروج من هذا القبيل لا من ذلك القبيل فهو متصور قطعا
ولا محذور فيه اصلا والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه
يكره اي معود المصلي في الركعة الاولي بعد السجدة الثانية مثلا لا يفوت القيام
المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان والمحرم لما نهي عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء سنة يعني ان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعني عدم لبس الكل او الازار والرداء ليس بمفوت للمقصود بالنهي
اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون
لبس الارداء والازار سنة لا واجبا والسجود علي النجس لا يفسد عند ابي يوسف
رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد
لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض

دايم فيصير ضده مفوتا يعني ان السجود علي الطاهر مامور به فاذا سجد علي النجس
لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك علي الطاهر فيجوز ولا يفسد
الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور به وامر التطهير في جميع
الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر
وانما قال في عمل هو فرض اشارة الي انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس
لا يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون
وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وهذه المسايل تفريعات
على ما ذكر من الاصل ومعرفة احكام الاصل تسهل معرفة هذه الفروع والمسئلة الاولي
والثالثة تفريع على ان النهي عن الشئ يقتضي وجوب ضده المفوت له والمسئلة الثانية
تفريع علي ان الامر بالشئ يقتضي حرمة ضده المفوت له والمسئلة الرابعة تفريع علي
ان الامر بالشئ يقتضي كون ضده الغير المفوت له مكروها لا حراما والمسئلة الخامسة
تفريع على ان النهي عن الشئ يقتضي كون ضده الغير المفوت له سنة لا واجبا والمسئلة
السادسة بالنظر الي مذهب ابي يوسف تفريع على ان الامر بالشئ يقتضي كون ضده
الغير المفوت له مكروها لا حراما وبالنظر الي مذهبهما تفريع على ان الامر بالشئ يقتضي
حرمة ضده المفوت له الركن الثاني في السنة وانما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر
كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول عليه السلام وفعله والخبر مختص بقوله
والي هذا اشار بقوله وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلي فعله والحديث
مختص بقوله والمراد بالسنة ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول
ويسمي الحديث او فعل او تقرير وهو جعل فعل الغير مقررا يعني فعلوا فعلا فقرره
رسول الله تع ولم ينكره والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك ونحو
ذلك والامر والنهي آتية هنا اي في السنة ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان

بيان الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن والمقصود
بالبحث ههنا بيان اتصال السنة للنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال
بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو
الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الي الادني في الابتداء
وهو السماع او المنتهي وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح
فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة
وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال
الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا فظهر ان لا تناقض بين قوله وانما
بحثنا في بيان الاتصال وبين قوله فنبحث في امور حيث يفهم من الاول انحصار البحث
في هذا المقام في بيان الاتصال ومن الثاني عدم انحصاره فيه لان انحصار البحث
المقصود في هذا المقام في بيان الاتصال لا ينافي ايراد غيره فيه من الابحاث الغير
المقصودة بناء على تعلقها به فيصح ايراده ايضا جدا **فصل** في الاتصال الخبر
لا يخلو من ان تكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم علي
الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم وقوله في كل عهد احتراز عن المشهور
وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور
واشارة الي انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط
خمسة او اثني عشر او عشرين او ثلثين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل
وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة
بمعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم علي الكذب
حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم علي الكذب فيه لغرض من الاغراض

لا يكون متواترا واما ذكر لعدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطيهم على
الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا به اليقين او تصير كذلك بعد القرن الاول او لا تصير بل رواته
احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد
اذا لم يصل حد التواتر والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان الاتفاق اي
اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
هممهم وطبايعهم واماكنهم اي مع تباين اراداتهم واخلاقهم واوطانهم مما
يستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لو يتواطوا على الكذب وان ما
اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي
عن تواطئهم علي الكذب والثاني اي المشهور يوجب علم طمانينة وهو علم
تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين
كما اذا راي قوما جلسوا للماتم يقع له العلم من غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة
بناء علي انه احاد الاصل وانما يوجب اي المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم تنزهوا
عن وصمة الكذب اي عن عيب الكذب وعاره ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب
ما ذكرنا اي علم الطمانينة اي سكون النفس عن الاضطراب بشبهة في المتواتر لا شبهة
في اتصاله صورة ولا معنى والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى
لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق الظن وخبر الواحد في
اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى لان الامة لم تتلقه بالقبول وفي كلامه اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة
وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد والثالث اي

اي خبر الواحد يوجب غلبة الظن دون علم اليقين وعلم الطمانينة اذا اجتمع
الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تع وهي اي غلبة الظن كافية لوجوب العمل
من غير حاجة الي العلم وهذا مذهب الجمهور وعند البعض لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تع ولا تقف اي لا تتبع ما ليس لك به
علم وهذا احتجاج بنفي اللازم وهو العلم علي نفي الملزوم وهو العمل حيث قالوا
لا عمل الا عن علم اسندلالا لا علية بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وعند
بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل
فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وتمامه ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة
وتبقى مع النبي عليه السلام جماعة ليتفقهوا في الدين يعني الجماعة القاعدون يتعلمون
القران والاحكام من الفرايض والسنن ولينذروا قومهم اي وليعلموا جماعتهم
الخارجين الى الغزو ما تعلموه ويخوفوهم به اذا رجعوا اي الجماعة الخارجون عن
الغزو اليهم بان يقولوا لهم ان الله تع قد انزل بعدكم قرانا واحكاما على نبيكم وقد تعلمناها
فتعلموه لعلهم يحذرون اي يتعلمونه ويعملون وفي الاية دليل على ان خبر الواحد مقبول
ويجب العمل به لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تع والطايفة
بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا واليه الاشارة بقوله والطايفة
تقع على واحد فصاعدا وبالجملة ان الله تع اخبر ان الطايفة من الفرقة اذا تفقهت في
الدين وانذرت قومهم صح ذلك ولا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد
يوجب الحذر فثبت بتلك الاية على سبيل القطع ان خبر الواحد يوجب العمل و
الرسول صلي الله عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة و
ارسل الافراد الي الافاق اي ارسل الافراد من اصحابه الي الاطراف لتبليغ الاحكام

و ايجاب قبولها على الانام فدل على ان خبر الواحد يوجب العمل فثبت هذا بتلك
السنة وقوله والاخبار في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة
ولانه اي خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والثواب والعقاب
وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتبع به عمل من
الفروع اذ لا يتصور العمل هنا وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب
وهو معنى العلم وقوله ولنا هذه الدلائل جواب على وجه الاجمال عن ادلة
المذهبين الاخيرين على عدم ايجاب خبر الواحد شيئا من العمل والعلم وعلى
ايجابه اياهما جميعا يعني هذه الادلة التي استدللتم بها على مذهبكم نستدل
بها ايضا على مذهبنا ونجيب عن استدلالكم بها تفصيلا والى هذا اشار
بقوله لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي اي نمنع استدلالكم على مذهبكم
بلزوم العلم للعمل بناء على قوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن فانا
لا نسلم ان المراد بالعلم القطع وبالظن غلبة الظن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الظن وبالظن
الوهم لان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى
الوهم ولا خفاء ان لزوم العلم للعمل ممنوع جدا لان العمل يكفيه غلبة الظن قطعا
وقوله والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين جواب على وجه التفصيل عن الدليل الثاني
من الدليلين المستقلين يعني انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل
الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال
الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين ولا

ولا يقول به الا من سفه نفسه واضل عقله وقوله والاحاديث في احكام الاخرة
فمنها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما دون ذلك اي ما هو خبر الواحد
فيوجب الظن وهما في تفاصيل مراتب الاخرة وفروعها وما تواتر واعتضد بالكتاب
فيوجب اليقين وهو في جمل امور الاخرة واصولها وكل يوجب ما ذكرنا جواب
على وجه التفصيل بوجه عن الدليل الاول من الدليلين المستقلين وقوله ولانها
توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد جواب عنه ايضا بوجه اخر
يعني ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب فهو عمل فيكفيه خبر الواحد و
اعترض عليه بقوله وفي هذا نظر وحاصله منع اختصاص افادة عقد القلب
بالاعتقادات من احكام الاخرة لعمومها لغيرها ولذا قال لانه يجب ان لا يختص
هذا اي ايجاب عقد القلب باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك اي
يوجب خبر الواحد عقد القلب فيها سواء كانت من احكام الاخرة او احكام الدنيا
كما في المعراج وغيره فلا وجه للتخصيص جدا **فصل** الراوي اما معروف او اما
مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء كعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى
الاشعري وعايشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه اي حديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه يقبل اي يعمل به سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به
لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وعن ابي الحسين البصري
انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي و
الى هذا اشار بقوله وحكى عن مالك رحمه الله ان القياس مقدم عليه ورد بانه

اي الخبر يقيني باصله اي بلفظه لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل
الخطاء وانما الشبهة في نقله اي في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل اي والقياس محتمل باصله اي علته التي يبني
عليها الحكم وهو لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض عليه اي تحققه
بهما امر عارض علي القياس فاذا كان الخبر متيقن الاصل والقياس محتمل الاصل فلا شك
ان متيقن الاصل مقدم علي محتمل الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علته اي على تقدير
ثبوت عليته قطعا في القياس لكن يمكن اي يحتمل ان يكون في الفرع مانع عن ثبوت
الحكم لخصوصية الفرع او لخصوصية الاصل اثر اي او يحتمل ان يكون خصوصية الاصل
شرطا لثبوت الحكم فيكون تطرق الاحتمال الي القياس اكثر فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق
الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض او بالرواية فقط اي او كان معروفا بالرواية دون
الفقه والاجتهاد وهو عطف علي قوله اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كابي هريرة
وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا
آخر لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه والاجتهاد ان خالف جميع
الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا
لما فيه من لزوم انسداد باب القياس واليه اشار بقوله وهذا هو المراد من انسداد
باب الرأي وذلك اي عدم قبوله لان النقل اي نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس يعني لم يؤمن ان يخفى عليه المراد لضعف فهمه ونقصان ضبطه
فيدخل في خبره ما لا يدخل في القياس من زيادة شبهة واما اذا كمل فقه الراوي
يؤمن ان يخفى عليه المراد لقوة فهمه وزيادة ضبطه فلا يدخل في خبره الشبهة المذكورة
وذلك اي الخبر المخالف لجميع الاقيسة المذكورة مثل حديث المصراة من صريته اي

اي جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بان تدوترك الحلب مرة
ليظنها المشتري كثيرة اللبن وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو
فهو بخير النظرين الي ثلثة ايام المراد بالنظرين نظرة لنفسه بالاختيار والامساك
ونظرة للبايع بالرد والفسخ واليه اشار بقوله ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها
المشتري سمينا فيه نظر لان الصحيح كثيرة اللبن على ما ذكر فيغتر اي المشتري عطف علي
قوله ليظنها فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه فيكون ناسخا
للقياس وينسد باب القياس لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع يعني ان تقدير ضمان العدوان بالمثل
في المثليات ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدي عليكم وتقديره بالقيمة في القيميات ثابت بالسنة وهي قوله عليه
من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجماع المنعقد علي وجوب المثل او القيمة عند فوات العين واما المجهول
فان روي عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت عند الحاجة الي البيان بيان
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل ابن سنان في البروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها مات عنها
هلال بن مرة وما سمي لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها
فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
علي عقبيه كني به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذلك ان من عادة
العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا طعن من علي رضي الله عنه

وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا
بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود
عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك
المبيع قبل القبض فان الثمن لم يجب به قلنا لا نم ذلك بل يجب بنفس العقد
ايضا لقوله تعا ان تبتغوا باموالكم على ما مر في مباحث الخاص فيجب مهر المثل
ويتوقف وجوب ادائه الى الدخول او الموت الذي هو بمنزلة الدخول وان
رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة
رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان في قول عمر رضه اراد
بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تع فاعتبروا وحديث
معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعا
اسكنوهن واراد بالسنة ما قال اي عمر سمعت النبي عم انه قال للمطلقة الثلث
النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز
العمل به في زمن ابي حنيفة رضي الله عنه اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك
الزمان غالب قال عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول قرن الصحابة رضى الله عنهم والثاني التا
بعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اي
لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة من غير

من غير تعديل وعندهما لا حتى يظهر عدالته بالتعديل لغلبة الكذب فهذا
الاختلاف بين الائمة الثلثة انما هو لاختلاف العهد فصل في شرايط
الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا
كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام كما يحق اي يجب يعني سماعه بتمامه من صدره الى اخره ثم فهم
معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله اي كمال
الضبط ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية يشير الى ان الضبط نوعان
قاصر وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة مثل ان يعرف نفس الحديث ولفظه
من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعرف قوله عم مثلا الحنطة بالحنطة الحديث
وكامل وهو ان ينضم الى السماع والحفظ والفهم والثبات عليه وفهم معناه
اللغوي ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعرف ان حكم هذا الحديث وجوب المسا
واة في القدرة والجنس والاول شرط لاصل الرواية والثاني لترجيحها وشرطنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفي
على المتكلم هجومه ليعيده اي ليعيد عليه ما سبق من كلامه وهو اي ذلك
الرجل لا يدري نفسه فلا يستعيد وفهم المعنى اي فهم المعنى اللغوي وهو بالنصب
عطف على حق السماع يعني وشرطنا ايضا فهم المعنى اللغوي هنا اي في نقل الحديث
لا في القران اي لا في نقل القران لان المعتبر في نقله اي في نقل القران نظمه اي لا رخصة
في نقله الى النقل بالمعنى فلهذا اي فلان المعتبر في نقله نظمه يبالغ في حفظه
اي في حفظ نظمه عادة بخلاف الحديث اي ليس المعتبر في نقله نظمه بناء على
انه اي الحديث قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه اي في حفظ المعنى كانت
كافية فيه اي في نقل الحديث ولانه اي القران محفوظ عطف على قوله لان المعتبر

في قوله شرطنا
حق السماع صح

في نقله نظمه وهما تعليلان لقوله لانه القران وقوله لقوله تع وانا له لحافظون تعليل
لقوله ولانه محفوظ والمراقبة وهي بالنصب ايضا عطف على ذلك اي وشرطنا
المراقبة ايضا احترازا عمن لايري نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما
القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي
متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لايكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر
ما لايؤدي الي الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل علي الهوي والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر علي الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشئ
منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول
في القرون الثلثة يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام علي ذلك القرون اي علي تلك
القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان
الكافر يسعي في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور اي في امور الدين
الاسلام حاصله ان السلام ليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لاينافيه وان كان
ينافي الاسلام لكن الامر لما كان من باب الدين والكافر يسعي لهدم الدين الحق بادخال
ما ليس منه فيه اوجب الكفر شبهة وجب بها رد خبره ولهذا ردت شهادة الكافر
على المسلم لان العداوة سبب داع الي الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه وذلك
كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه علي الكذب لولده فيكون متهما وهو
اي الاسلام هو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين من غير
ان يوجد منه الاقرار والشهادة وباطن وهو ثابت بالبيان بان يوصف الله تع كما هو
بصفاته واسمائه ويقر بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر
خيره وشره من الله تعالى ويقبل احكامه وشرايعه والمطلق منه يقع على هذا النوع لانه
كامل الا ان هذا الكمال يتعذر شرطه لان معرفة الخالق باوصافه علي التفسير متفاوتة بل

بل اكثرهم لا يقدرون علي ذلك فشرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق
والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره والي هذا اشار بقوله الا ان
في اعتباره اي اعتبار الوصف على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتي به النبي عليه السلام فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء علي ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا وليس المراد بالا
بالاستيصاف على ما اشير اليه آنفا ان نسأله عن صفات الله تع او نسأله عن الايمان
ما هو فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله
تع التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذا اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى
فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرايط يقبل حديثه سواء كان اعمي او عبدا او امراة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الي تمييز زائد
ينعدم بالعمي والي ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة ولاية للشاهد
علي المشهود عليه والقضاء ولاية للقاضي علي المقضي عليه الا يري ان الشاهد يلزم القاضي
القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب
الولاية فان المخبر اي الناقل لا يلزمه اي المخبر له والمنقول اليه شيئا بل يلزم اي الحكم
علي المخبر له والمنقول اليه بالتزامه الشرايع اي يلزمه ما يلزمه من الشرايع المنقولة
بالتزامه اياه لا بالزام المخبر والناقل ولانه يلزمه اي يلزم الحكم المخبر والناقل اولا
ثم يتعدي منه الي الغير وهو المخبر له والمنقول اليه ولا يشترط لمثله اي لمثل الحكم
الذي يلزم علي الغير بتبعية لزومه اولا علي الشاهد الولاية كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدي منه الي الغير تبعا فلا يكون
ثبوت هذا الحكم بالتبعية علي الغير ولاية علي الغير اذ ليس هو الزاما علي الغير قصدا

فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان وقوله ورد الشهادة ابدا من تمام
الحد بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة
منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن
يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى
والمرأة كعايشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتق **فصل** في الانقطاع
اى في انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وهو قسمان ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلعم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى
يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل
فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل
عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر اى يسنده غيره اى يتأيد باسناد
غيره كمراسيل سعيد بن المسيب قال اى الشافعي في تعليل تمثيل ما ثبت اتصاله من طريق آخر
بمراسيل سعيد بن المسيب لانى وجدتها اى مراسيل سعيد بن المسيب مسانيد للجهل اي
لجهل السامع بصفات الراوي التي يصح بها الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي
رحمه الله يعنى قبول الرواية موقوف علي العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدل وغير ذلك
من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا تقبل الرواية ويقبل
عندنا وعند مالك رضي الله عنه وهو فوق المسند اي بل يقدم على المسند ويرجح عليه لان
الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا

حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند اي في ارسال العدل
الذي لو اسند لا يظن به الكذب اي لا يظن انه كذب علي من روي عنه واذا لم يظن
به الكذب علي من يجوز ان يكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى اي فعدم
ظن كذبه على الرسول عليه السلام وهو معصوم اولي والمعتاد انه اذا وضح له الامر
طوي الاسناد وجزم النقل بغير اسناد واذا لم يتضح نسبه الي الغير ليحمله ما حمله
اى ولان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الي الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي
الناقل بان يقول عند ظهور الطعن العهدة على الراوي لا على فانه اخبرلي فالمرسل يدل
على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولذلك يقدم عليه ولا باس بالجهالة جواب
عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه اي لان التقدير ان الناقل
عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه
عن عدل الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم اي بنقل الحديث
ما لم يسمعه من الثقة كانه يشير الي ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من
لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهمه يحيي بن حسان و
ذلك مشهور معلوم ومرسل من دون هولاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا من
ان المعتاد انه اذا وضح الامر للناقل طوي الاسناد وجزم النقل بغير الاسناد ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما
رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله واما الانقطاع الباطن
فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اي اما لامر راجع الي نفس الخبر بان يكون معارضا
للكتاب او للخبر المشهور او المتواتر او بان يكون شاذا فيما يعم به البلوي واما لامر راجع

ديهما الى نفس الناقل بان يكون في عقله نقصان كخبر المعتوه والصبي او في ضبطه كخبر
المغفل او في عدالته كخبر الفاسق والمستور او في اسلامه كخبر المبتدع واما لامر غير
راجع الي شئ منهما كاعراض الصحابة عنه والي هذا اشار بقوله اما الاول اي القسم
الاول من الانقطاع الباطن وهو ما يكون لامر يرجع الي نفس الخبر فاما المعارضة
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس اى كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس قوله
تعا اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تع من وجدكم يحمل
عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد
ويمين المدعي وهو ما روي عن ابن عباس رضه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين
الطالب اي وكمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعا واستشهدوا
شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الي ما ليس بمعهود
في مجالس الحكم من حضور النساء فان حضورهن لا يعهد في مجالس الحكم دل علي عدم
قبول الشاهد الواحد مع اليمين ولو كانت اليمين مع الشاهد كافية لما اوجب حضور
هن وهن ممنوعات من الخروج الي مجالس الرجال والحضور فيها وكحديث المصراة اي
وكمعارضة حديث المصراة قوله تعا فاعتدوا الاية اي فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وانما يرد اي خبر الواحد في معارضة الكتاب لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواترا
النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولي من خاص خبر
الواحد ونصه فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي
ولا ينسخ ذلك اي الكتاب بهذا اي بخبر الواحد عليه اي على الكتاب ايضا لانه
ولا يزاد به : اي بخبر الواحد
بمنزلة النسخ واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين اى كمعارضة قوله
عليه السلام البينة على المدعى الحديث وتمامه واليمين على من انكر وهو حديث مشهور
حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين علي

على المدعي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمرة مثلا بمثل فانه ان كان الرطب
تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر كما هو مذهبهما ومذهب الشافعي يعارض قوله عم التمر
بالتمر مثلا بمثل وتمامه يدا بيد والفضل ربوا وقوله جيدها ورديها سواء اي وايضا
يعارض قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء بناء على عدم جوازه باعتبار الاختلاف
في الصفة فانه يدل على عدم اعتبار الاختلاف في الصفة وان لم يكن اي الرطب تمرا فان لم
يجز بيعه بالتمر يعارض قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا وتمامه كيف شئتم واما بكونه
شاذا في البلوي العام اي يكون منفردا فيما يكثر فيه الوقوع ويحتاج اليه الجمع كحديث
الجهر بالتسمية فانه لو كان اي لو وجد فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل
وجعله من اقسام الانقطاع بالمعارضة انما هو باعتبار ان الخبر الشاذ مع عموم
البلوي يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عم
كقوله تع بلغ ما انزل اليك الاية وقوله عليه السلام بلغوا عني او الادلة الدالة على عدالة
الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب
لزم عدم وجوب التبليغ او يعارض القضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي الي النقل الحديث واحتياج الكل اليه وفي المتن اشارة الي
هذا الوجه واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه وجعله من اقسام الانقطاع بالمعارضة بسبب اعراض
الصحابة انما هو باعتبار انه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلي ترك العمل به
فيحمل على انه سهو او منسوخ وليس المراد بالاجماع الاجماع علي الحكم بان يقولوا
الطلاق ليس بمعتبر بالرجال حتى يقال بعض الصحابة خالفه فلا يكون اجماعا بل
المراد الاجماع على عدم التمسك بذلك الحديث فان الصحابة اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة الى انه معتبر بحال الرجل وهو قول

الشافعي وذهب علي وعبد الله بن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة وهو مذهبنا
ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان
راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ والمراد بالحال الحرية
او الرقية واما الثاني اي قسم الثاني من الانقطاع الباطن وهو ما يكون لامر يرجع
الى نفس الناقل من النقصان في العقل او الضبط وغير ذلك مما ذكر آنفا فكخبر
المستور فانه لا يقبل الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه
يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم كما قلنا في المجهول وفي غير الصدر الاول
المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب
الصدق وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه والصبي العاقل والمغفل الشديد
الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء
والتزوير وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع
والمراد المبتدع المايل الى ما يهواه في امر الدين فانه لا يقبل روايتهم للشرايط المذكورة
اي لاشتراطها في الراوي واعلم ان القسمين المذكورين من الانقطاع الباطن وان كانا
متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا اما القسم الاول فلقوله عم يكثر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق
الكتاب فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله
تع فانه ليس حديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى
منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض
من الجهل المحض واما القسم الثاني فلان الاتصال لما كان بوجود الشرايط التي ذكرناها في
الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فصل في محل الخبر اي الحادثة التي
ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد وللاحصر المحل

المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لانها تبتنى على اليقين
وهو اي محل الخبر اما حقوق الله تع وهي اما العبادات او العقوبات والاول اي
قسم العبادات يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة اي اذا اخبر
الواحد العدل عن طهارة الماء او نجاسته بان يقول ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره
لكن ان اخبر الفاسق بها اي بطهارة الماء او نجاسته والمستور يتحرى لان هذا اي
الاخبار عن طهارة الماء او نجاسته امر لا ~~يقسم~~ يستقيم تلقيه من جهة العدل
لانه في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء يوجب
الحرج فلا يكون خبر المستور والفاسق ساقطا عن درجة الاعتبار لانه في كثير من
الاحوال يكون حاضرا عند الماء فاوجبنا انضمام التحري اليه بخلاف امر الحديث فان خبر
الفاسق والمستور في الحديث يكون ساقطا عن درجة الاعتبار ولا يعتبر حديثهما
اصلا فان الذين يتلقونه هم العلماء الاتقياء فلا جب اسقاط قولهما عن درجة الا
اعتبار حرجا جدا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات
كالاخبار عن ديانة طهارة الماء او نجاسته اصلا اي لا بالتحري ولا بغير التحري
والحاصل ان خبر العدل يقبل في الديانات بدون التحري وخبر الفاسق والمستور
بالتحري وخبر الصبي والمعتوه والكافر لا بالتحري ولا بدون التحري والثاني اي
لا قسم العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف
رحمه الله لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه
تثبت العقوبات بدلالة النص فان الرجم في حق غير ماعز ثابت بالدلالة مع
ان الدلالة دون الصريح والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات
تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال

الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تع ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس
في هذه المرتبة والحاصل ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة
والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندنا اي عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لا اي لا يثبت قسم العقوبات بخبر الواحد لتمكن الشبهة في الدليل
والحد يندري بها اي بالشبهة وانما يثبت اي قسم العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندري بها وانما يثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوت هذا القسم بحديث يرويه الواحد على ثبوته
بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط اي بالشرايط المعتبرة
في الراوي واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا
بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى
لا يشترط العدد في موضع لا يمكن فيه العدد كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية
يخرج الفاسق والمغفل وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل منهما اي من
القيدين المذكورين احدهما قيد مع ساير شرايط الرواية وثانيهما قيد الولاية بعد
تفرد الاول باخراج الفاسق والمغفل والثاني باخراج العبد فيكون بينهما اشتراك من وجه
وانفراد من وجه صيانة لحقوق العباد تعليل لاشتراط الامور المذكورة في ثبوت حقوق
العباد بخبر يكون في معنى الشهادة يعني يشترط تلك الامور فيه لئلا يثبت الحقوق
المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد به وقوله ولان فيه
معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله
لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية يتضمن الامرين جميعا فيكون الاول
من التعليلين للاول من الامرين والثاني للثاني والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم

القسم اي من قسم اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام يعني يشترط في اثبات
هلال الفطر لفظ الشهادة والولاية والعدد ايضا وان لم يكن من هذا القسم
لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا بخلاف الصوم وما ليس فيه
الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة
في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الامثال و
العدول لا ينتصبون دايما لمثل هذه المعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير فلا
يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سواء
اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا
لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير
بانه وكيل في ذلك بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل اي بخبر العدل ممكن فلا يقبل خبر غير العدل هنا الا مع التحري واما في المعا
ملات المذكورة فيقبل مطلقا لان الضرورة لازمة والعمل بالاصل ليس بممكن اصلا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل
الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر الماذون وفسخ الشركة
لما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح
ليس بالزام فان كان المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه وكيلا او رسولا يقبل خبر
الواحد غير العدل وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط على الاصح رعاية للشبهين اي شبه

الالزام وشبه عدم الالزام وقيل لا بد من العدالة وانما فرقوا بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي في هذا الاشتراط لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبا
رتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما هو شرط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني
فلان وارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة
فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاوليين اشد فصل
في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان
يقرأ المحدث عليك او بان تقراه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم قيل ليس السؤال
شرطا حتى لو قرأت عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو ايضا كالقسم الاول
في جواز العمل اذ اغلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قراه عليه وكذا في جواز
الرواية عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل تقريره له على الرواية
واقرار بصحته والا لكان سكوته فسقا وفيه خلاف الجماعة من اصحاب الشافعي وغيرهم
حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مستدلا بانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره
بدينه او بيعه فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا ورد بان
العرف لم يجز في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه والاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول ع م وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه
كان مامونا عن السهو يعني عن القرار عليه اما في غيره فلا ظاهره يفيد نفي الاحقية في الغير
ويحصل التسوية بين الوجهين وهو رواية عن ابي حنيفة وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة
ومالك واشياخه من علماء المدينة والبخاري والمشهور من مذهب ابي حنيفة ترجيح
الوجه الثاني على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله على ان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قراء الاستاد لا يكون المحا

فظة الا منه واما الكتاب وهو بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن
فلان ثم يبداء بالتسمية ثم بالثناء ثم بالقصة ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمت
ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد والرسالة وهي بان يقول المحدث بلغ عني فلانا انه
قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده واذا بلغك رسالتي هذا فاروه
عني بهذا الاسناد فقايم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول ع م كان بالكتاب والارسال
ايضا والمختار في الاوليين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي
الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروا
اتي ونحو ذلك والمناولة بان تعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي بمجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازت ضرورة
ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطا
عها فلذا كانت رخصة فان كان اي المجاز له عالما بما في الكتاب تجوز اي الاجازة فالمستحب
ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا تجوز عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا اي امر السنة امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال
ان السلف كانو يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم بما فيه وحاصله ان امر السنة وكتاب
القاضي الى القاضي بينهما فرقان فان امر السنة امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج بخلاف
كتاب القاضي الى القاضي فلا يصح قياس احدهما على الاخر واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة وانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم
والكتابة نوعان مذكر اي اذا راي الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما وهو
لا يفيد التذكر يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه

وبهذا سمي اماما والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل
عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود
الي ما كان عليه من الحفظ حتي يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما يتعسر
علي غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد
ان محل الخلاف ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب علي ظنه
ذلك لما يري من الخط وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان اي الخط تحت يده يقبل
في الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها
وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في
الصكوك لانه في يد الخصم حتي ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا
في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه
خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بان يذكر الاب والجد يقبل وغيره مضموم
لا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعني لقوله عليه السلام
نضر الله اي نعم الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها اي حفظها واداها اي بلغها كما سمعها
والنقل بالمعني ليس اداء كما سمع اذ المسموع هو اللفظ دون المعني ولانه عم مخصوص
بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره عم علي تادية
تلك المعاني بعبارته لان له عم فضيلة علي غيره في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي
لا يقدر علي اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء اي علماء الحديث يجوز ولا شك
ان العزيمة هو الاول اي عدم جواز النقل بالمعني والتبرك بلفظه عليه السلام اولي لكن
اذا ضبط المعني ونسي اللفظ فالضرورة داعية الي ما ذكرنا اي الي جواز النقل بالمعني وهو اي

اي الحديث في ذلك اي في النقل بالمعني انواع فما كان محكما اي متضح المعني بحيث لا
يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان
مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي المشترك
ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة علي غيره والثاني اي المجمل والثالث اي المتشابه
لا يمكن نقلهما بالمعني وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه
لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل عملا بخلافه اي بخلاف الحديث بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عايشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
هوم فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وغايب حتي انه غضب
عند قدومه فدل علي ضعف ما روي عنها من عدم جواز النكاح بعبارة النساء
وقيل ان الولاية تنتقل الي الابعد عند غيبة الاقرب فلا يكون النكاح بغير
ولي هنا وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال
المجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وان عمل اي الراوي بخلافه قبلها اي قبل الرواية او لا يعلم التاريخ
اي لا يعلم انه عمل بخلافه بعد الرواية او قبلها لا يخرج اي لا يكون مجروحا
لجواز ان يكون العمل بخلافه مذهبه فتركه بالحديث ورجع اليه وكذا اذا لم يعلم
التاريخ لان حجة بيقين فلا يسقط بالشك واما بان عمل ببعض محتملاته اي
عمل الراوي ببعض محتملات الحديث الذي رواه فانه رد للباقي بطريق التاويل
لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة
واما ان انكرها اي انكر المروي عنه رواية الراوي صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث

روه سليمان عن موسى عن زهري عن عايشة رضي الله عنها عنه وقد انكرها الزهري
لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي ع م صلى
احدي العشائين فسلم علي راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال رسول الله
ع م اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال ع م كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد
كان فاقبل علي القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل بهذه وايتها انه سلم على راس الركعتين مع
انكاره اولا وهذا الانكار انكار توقف لا انكار تكذيب ووجه الاستدلال بالقصة
علي انكار المروي عنه لا يكون جرحا ان سياق القصة يدل علي انه ع م انما عمل بقولهما
لا بدليل الاخر وكلام النبي ع م انما جري على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي
لا يبطل الصلوة عند الشافعي لا عندنا ومن ذهب الي ان كلام الناسي يبطل الصلوة
زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام وحديث ذي اليدين
ليس بحجة لان النبي ع م ذكره فعمل بذكره وعلمه لا بقولهما وهو الظاهر من حاله لانه
ليس له استقرار علي النسيان والكلام انما هو فيما اذا انكر المروي عنه ولم يرجع عن
ذلك فاين هذا من ذلك وحاصله انه لا يصح الاستدلال به على كون الانكار جرحا
ولان الحمل علي نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون اي انكار المروي
عنه جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
على صيغة المتكلم دون المخاطب فتمعكت الي اخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه يعني ان عمارا
قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فيه يقال
تمعكت الدابة في التراب اذا تمرغت فيه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اي النبي عليه السلام قال لي اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل
قول عمار ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبله

لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول انه حكي حضور عمر وهو
لم يتذكر ذلك فيجلا ولي اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا
ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى
الاشعري فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقول عمار وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا علي قاض انه قضى بهذا ولم
يذكر القاضي والثاني اي الطعن من غير الراوي ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفا
يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولم يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما لان مورد هذا الحديث كثير الوقوع وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه
في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل علي الخفاء عنه روي ان اعرابيا وقع في
كوة في المسجد وقهقه الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام
باعادة الوضوء والصلوة وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول
هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا
لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الي العقل والدين لا سيما الصدر الاول
فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان
الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق
ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل
جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفقا عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن
شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وارسال الكلب وتحمل الحديث في الصغر والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك فمذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة

فيه **فصل** في افعاله سواء كانت افعاله التي اتضح فيها امر الجبلة كالقيام و
القعود والاكل والشرب فانها تدخل في المباح الذي يقتدي به بمعنى انها يباح لنا اتيانها
كما يباح له عليه السلام او افعاله التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالعبادات والمعاملات
فمنها ما يقتدي به وهو مباح ومستحب وواجب بالنسبة الينا اي يتصف بذلك
بان نجعل الوتر واجبا عليه عم والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا حتى ان قياسه
واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي وفرض وغير المقتدي به
اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير قصد اليه عينه و
لا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدي بها بخلاف المعصية فانها فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم
بحرمته وفعله المطلق اي الخالي من قرينة الاباحة والاستحباب والوجوب والفرضية
فيه اربعة مذاهب والى المذهب الاول اشار بقوله يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة والجواب ان المتابعة
بمجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته والى الثاني اشار بقوله وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته والجواب
ان الامر في الاية حقيقة في القول على ما سبق وحاصل هذين المذهبين الاولين الاتفاق على
عدم العلم بحكم ذلك الفعل وصفته بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع
او نتوقف في الاتباع كما نتوقف في حكم الفعل وصفته والتوقف هو الاول ولزوم الاتباع هو
الثاني فيكون بينهما اتفاق من وجه واختلاف من وجه والى الثالث اشار بقوله وعند الكرخي
رحمه الله يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
والجواب ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن
والى الرابع اشار بقوله والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدي
باقواله وافعاله قال الله تع لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة

النبوة والمخصوص به نادر والجواب انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك
على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد بمجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية
وحاصل هذين المذهبين الاخيرين الاتفاق على العلم بحكم الفعل وصفته اعني الاباحة
والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا وعدم جواز الاتباع هو الثالث وجوازه
هو الرابع **فصل** في الوحي وهو ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني
ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث اي القى في روعي اي في قلبي ان نفسا لن تموت الحديث وتمامه حتى تستكمل
رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا يسمى خاطر القلب والثالث ما تبدى
اي ظهر لقلبه بلا شبهة بالهام الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
ابي الاشعري واكثر المعتزلة والمتكلمين حظه الوحي الظاهر لا غير اي لا الاجتهاد
واستدل عليه اشار بقوله وانما الراي وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن
الاول اي ان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء
ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار في اخر الفصل الى
جوابه بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع
الذي سنده الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله لقوله تع ان هو الا وحي يوحي فانه يدل
على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي الله تع اليه بلسان
الملك او باشارته بلا كلام او بالهام الله تع لا غير واجاب عنه في اخر الفصل بان الله تع
اذا جوز له الاجتهاد كان الاجتهاد والحكم الظاهر به وحيا لا نطقا عن الهوي وعند البعض

وهو
اي عامة اهل الاصول وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث
منقول عن ابي يوسف له العمل بها والمختار عندنا اي اكثر اصحابنا انه مامور بانتظار
الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدت الانتظار واستدل عليه بخمسة اوجه الاول
وجوب الاجتهاد عليه ع م لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يدل على وجوب
الاجتهاد عليه ع م وذلك انه تعالى امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والمراد بالبصر البصيرة
وقوله تع يا اولي الابصار تعليل للامر بالاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة
والنبي ع م اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان
اولي بهذه الفضيلة واحرى بدخوله تحت تشريف هذا الخطاب والثاني وقوعه من غيره
من الانبياء واليه اشار بقوله وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش غنم
القوم لفشت الغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان رجلين تحاكما الى داود
عند سليمان احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا
انفلتت غنمه فوقعت على حرثي فلم تبق منه شيا فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان
او غير ذلك اي الحكم غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فتصيبون من البانها
ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم دفع هولاء
الى هولاء غنمهم ودفع هولاء الى هولاء حرثهم فقال داود القضاء ما قضيت و
حكم بذلك والثالث وقوعه منه ع م في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصايم واليه
اشار بقوله ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث وقوله
ع م ارايت لو تمضمضت الحديث روي ان الخثعمية سالته ع م عن الحج عن ابيها
فقالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة افتجزئني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك قالت نعم فقال ع م دين الله احق ان يقبل فاعتبر فيه دين الله بد

ين العباد وذلك بطريق الاجتهاد والقياس وروي ان عمر رضي الله عنه
سال عليه السلام عن قبلة الصايم فقال ع م ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضرك فقال لا قال ع م فهذا كذا فاعتبر القبلة وهي مقدمة الجماع بالمضمضة
وهي مقدمة الشرب في عدم فساد الصوم وهو ايضا بطريق الراي والقياس
لكن يحتمل في الحديثين ان يقال انه ع م علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس
لما كان موافقا له اي لكونه موافقا للقياس ليكون اقرب الى فهم السامع والرابع انه
ع م عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه
العلة وذلك بالاجتهاد واليه اشار بقوله ولانه ع م اسبق الناس في العلم وانه
يعلم المتشابه والمحتمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص اي علله واذا وضح له لزمه
العمل والخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المعلقة بالحروب وغيرها
ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل
برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا
جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى واليه اشار بقوله
ولانه شاور اصحابه في ساير الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر
براي ابي بكر رضي الله عنه حيث قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وكان هو الراي عنده ع م فخير اصحابه فاخذوا الفداء
فنزل قوله تع ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
اليم اي لولا حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احد على الخطاء وكان هذا خطاء في
الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي
انه ع م قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشارا

بالاثخان وللاية تاويل اخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك
كثير اي مثل ما اخذ به رسول الله ع م براي اصحابه كثير من ذلك ما روي ان رسول
الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن
معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما فقالا ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان
كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رايت العرب قد رمتكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا
للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولي لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء
والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء ابتداء لا بقاء
ولما ذكر في هذا الفصل انه ع م مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار بين مدة الانتظار بقوله ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت
في الحادثة يعمل بالراي والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه
من الحكم وحيا لا نطقا عن الهوى **فصل** في شرايع من قبلنا هي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا
لما بين يديه وعند البعض لا اي لا تلزمنا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرايع الماضية اي شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا بدليل
اي الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كلوط
لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين كما كان في المكان اي كما كان
الاصل فيها الخصوص بالمكان كشعيب ع م في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الازمنة
والامكنة والامم وما ذكروا اي وما تمسكوا به من قوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع

تع مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين دون فروعه وكلامنا في فروعه لا
في اصوله وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب
الاية والارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه
السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول
المتقدم ببعث الرسول المتاخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان
حيا ولعل هذا مخصوص بنبينا عليه السلام لاختصاصه بالرسالة العامة وما
ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع من الاصول والفروع دفع لما اورده الفريق
الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع على ان النسخ ليس تغييرا بل
هو بيان لمدة الحكم جواب عما ورد على الدفع من ان بعض احكامهم مما لحقه
النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا له ومحصل الجواب ان النسخ ليس
تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا
الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد ع م والمذهب عندنا هذا اي تلزمنا على
انها شريعة لنا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تع
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت فيه الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم
اتفاقهم ولا اختلافهم ومحل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد
غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه
لما لم يرفعه اي قوله الي النبي ع م ولم يخبر عنه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم
وسائر المجتهدين سواء لاطلاق قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا الاعتبار
لا تقييد فيه بعدم مخالفة الصحابي ولان اجتهاد كل مجتهد غير النبي ع م يحتمل الخطاء
بقاء عند اهل السنة بخلاف ما عند عامة الاشعرية وكثير من المعتزلة وغيرهم

ممن وافقوهم في هذه المسئلة من اهل السنة كالباقلاني والغزالي والمزني فان الاجتهاد
لا يحتمل الخطاء عندهم اصلا لا ابتداء ولا بقاء وعند ابي سعيد البردعي يجب
اي مطلقا سواء علم فيه الاتفاق او الاختلاف او لم يعلم شيء منهما لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهديتم واقتدوا بالذين من بعدي وتمام الحديث
ابي بكر وعمر وفي تشبيههم بالنجوم اشارة الي ان المراد علماؤهم ولان اكثر اقوالهم مسموع
من حضرت الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب اي اقرب الي الصواب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي ع م وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك اي لا يجب فيما يدرك بالقياس لان القول بالراي
منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب ثم اجاب عن الاحتجاج بقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم الح بقوله والاقتداء في البعض اي في بعض المواضع بما
ذكرنا اي بان نقلدهم وناخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا [illegible] اي السلوك
مسلكهم في الاجتهاد اقتداء ايضا ولا اختصاص للاقتداء بالتقليد والاخذ باقوالهم
فقط بل كل من التقليد والسلوك اقتداء وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين
الشيخين يجب الاقتداء والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما في السيرة والسياسة
لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا
جواب جواب عن الاحتجاج بقوله ع م اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما التابعي
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في
كثير يح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول
شهادة الولد لوالده وابن عباس رجع الي فتوي مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذ

مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الي فتوي مسروق وهي ان يجب
ذبح شاة فاوجب شاة بعد ما كان يوجب مائة من الابل هذا اي ما ذكره المص الي هنا
رواية النوادر وهي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفي ظاهر الرواية وهي رواية ايضا
عنه لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال يعني نجتهد كما يجتهدون فلا يكون قولهم
حجة لنا بخلاف قول الصحابي فانه يكون حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة
في الراي ببركة صحبة النبي عليه السلام باب ويلحق بالكتاب والسنة
البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها
في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك
ثم البيان يطلق على ثلثة امور التبيين وما يحصل به التبيين كالدليل وما يتعلق به
التبيين وهو العلم وبالنظر الي الاطلاق الاول قيل هو الايضاح والكشف عن المقصود
وبالنظر الي الثاني قيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الي اكتساب العلم وبالنظر الي
الثالث قيل هو العلم الذي يتبين به المعلوم والي الاول ذهب المص وقال وهو
اظهار المراد يعني اظهار المراد من كلام سابق او ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق
فيطرد التعريف حيث يخرج عنه بالقيد الاول النصوص الواردة لبيان الكلام الا
احكام ابتداء وينعكس حيث يدخل فيه بالقيد الثاني بيان التبديل فانه ليس
باظهار الحكم المراد من الكلام السابق بل اظهار لانتهاء مدته فيكون اظهار ما يتعلق
بالمراد من الكلام السابق ويدخل في التعريف بالقيد الثاني جد وحصر البيان في بيان
الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر
فيه وجه ضبط وهو ما اشار اليه بقوله وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان
ضرورة وسيجيء تفصيله في فصله ان شاء الله تعالى والاول اما ان يكون بيانا لمعنى
الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه

الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول ان كان معنى
الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد
فاذا جاز بيان التفسير والتقرير للكتاب بخبر الواحد فجوازه للسنة بالطريق الاولى والحاصل
انهما يجوزان وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة دون التغيير
اي لا يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد اصلا لانه دونه اذ خبر الواحد ظني فلا يساوي
القطعي فضلا عن كونه فوقه حتى يجوز تغييره به فان تغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه
او بما فوقه فلا يجوز التخصيص اي تخصيص العام بخبر الواحد عندنا اصلا على ما سبق
وهذا على ما اشير اليه بناء على ان العام قطعي فيما تناوله ولا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق واما جوازه عند من يجوز تكليف المحال فلا اعتداد
به وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
اي بيننا وبين الشافعي خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانه لا يجوز
عندهم تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير
المجمل فمذهبه ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا
فلا ثم استدل المص على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله لقوله تع ثم
ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يترسخ
في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه ووجه هذا الاستدلال
ان كلمة ثم للتراخي باجماع اهل اللغة ووعد البيان بها يدل على جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جدا وبيان التغيير ان كان بمستقل فياتي حكمه و
ان كان بغيره فانه لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنه يعني لا
يصح عند الجمهور الا موصولا وهم اشترطوا الاتصال مطلقا سواء كان لفظا او حكما و

وهو ان لا يعد في العرف انفصالا وان وقع الانقطاع بتنفس وسعال ونحوهما و
عند ابن عباس يصح متراخيا واستدل على مذهب الجمهور بقوله لقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه الحديث وفيه روايتان احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير واخريهما فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه ومآلهما واحد وهو ايجاب التكفير معينا ووجه الاستدلال انه لو صح التراخي
في بيان التغيير لما اوجب النبي ع م التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين فح كان يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
ولما استشعر ان يقال بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه
في زمان واحد الا لما كان تغييرا اجاب عنه بقوله وطريقه انه لما جاء في كتاب الله
تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف
على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة
ان مجموع الشرط والجزاء مثلا كلام واحد موجب الحكم على تقدير الشرط وساكت عن ثبوته
ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله وهو المجموع ولو انتفى انتفى بناء
على عدم دليل الثبوت واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا
فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخيا وعندنا لا اي لا يصح بل يكون اي المتراخي
نسخا لا تخصيصا وليس الخلاف بيننا وبينه في جواز قصر العام على بعض المتناول بكلام
المستقل متراخي تخصيص حتى ما يتناوله بكلام متراخي عنه وانما الخلاف في انه اي قصر العام
على بعض المتناول بكلام المستقل متراخي تخصيص حتى يصير العام ظنيا في الباقي او نسخ
حتى يبقى على ما كان عليه من القطعية بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل له قصة
البقرة اي استدل الشافعي على جواز التراخي في التخصيص بالمستقل بقوله تعالى ان الله

يامركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان لفظ البقرة
مطلق متناول الصفراء وغيرها وورد بيانه متراخيا اي بين متراخيا ان المراد بالذبح بقرة
معينة لا مطلقة وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تع انها بقرة
صفراء فاقع عايد الي البقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بامر متجدد وبان
الامتثال انما حصل بذبح المعينة وقوله تعالي واهلك اي واستدل عليه ايضا بقوله
تع لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك وقوله تعالي اى واستدل
عليه ايضا بقوله تعا انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم روي انه صلعم لما تلى
هذه الاية على المشركين قال له الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا
عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملايكة فقال صلى الله عليه وسلم
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون خصتا اي الايتان تخصيصا متراخيا يعني خص ابنه من
قوله واهلك بقوله ليس من اهلك وخص عزير وعيسى والملايكة من قوله
انكم وما تعبدون بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
وهذا التخصيص انما كان متراخيا فهو يدل لا محالة على جواز التخصيص بالمستقل
متراخيا جدا قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤوا
ثم نسخ هذا اي الجواب منع ذلك اي كونهم مامورين بذبح بقرة معينة بل هم كانوا
مامورين بذبح بقرة مطلقة على ماهو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو
رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله تعا وقد دل قوله تع وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق والامر بالمعين والاهل لم يكن متنا

متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا لانه كافر والكافر ليس من اهل
الرسول سلمنا تناوله اي سلمنا كون الاهل متناولا للابن وكونه من الاهل
لكن استثني بقوله الا من سبق اي لكن اخرج الابن من الاهل بالاستثناء وهو
قوله الا من سبق عليه القول لا بالتخصيص المتراخي وهو قوله انه ليس من اهلك
اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول سبق الوعيد من الله
تعا باهلاك الكفار واعلم ان التحقيق هنا ان الاهل اما ان يراد به الاهل قرابة
او الاهل ايمانا فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
فخرج الولد بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي وقوله ليس من اهلك اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول اي وقوله انه ليس من اهلك وهو التخصيص المتراخي
على ما قيل معناه على ما اشرنا اليه انفا ان الابن ليس من الاهل الذي لم يسبق عليه
القول بل من الاهل الذي سبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا حتى لا يشمل
الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على تقدير عدم الشمول
منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم شمول الاهل الابن
الكافر وقوله وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام وعزيرا والملايكة لان
ما لغير العقلاء ولما استشعر ان يقال لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا
السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطيته اجاب
عنه بقوله وانما اورده تعنتا اي انكارا بالمجاز او التغليب فان اكثر ما يعبدونه من
المعبودات الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة فقال ان الذين
سبقت لدفع هذا الاحتمال وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تع ان الذين سبقت لدفع هذا الاحتمال
اي احتمال المجاز لا لتخصيص العام واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا

وماهو تغيير لايصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه
شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان
المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه يعني ان الخلاف بيننا و
بين الشافعي في جواز التخصيص متراخيا وعدمه على ما قال اصحابنا مبني على ان
التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عنده ثم رد ذلك بما ذكره في قوله قول
لافرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده
فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله
والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لايجوز الا موصولا
يعني لافرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان
تفسير وانما الفرق بينهما في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه ولقائل ان يقول
المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل و
غيره من المخصصات فان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لايتعلق الحكم الا بعد اخراج
وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **فصل**
في الاستثناء مشتق من الثني تقول ثنيت عنان فرسي اذا منعته عن المضي في الجانب
الذي هو متوجه اليه والاستثناء وصيغه كلاهما حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع على
ما قررنا في حاشية التلويح وقيل صيغ الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع
واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما بعرف اهل النحو وابن حاجب ذهب الى الثاني فلذا
قسم الاستثناء الى قسمين ثم عرف كل منهما على حدة والمص ذهب الى الاول فلذا لم
يقسمه اليهما ولم يجعل المنقطع قسما منه بل سماه استثناء بطريق المجاز واورده في عقيب
الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام في حكمه بالا وا

واخواتها فقوله بعض ماتناوله احتراز عن الاستثناء المستغرق وفي حكمه متعلق بعلل
بالدخول والضمير عائد الى صدر الكلام وقوله بالا واخواتها متعلق بالمنع احتراز
عن سائر التخصيصات كالشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص با
المستقل قالوا هو اي الاستثناء بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لو
لاه لشمل الكل هذا تحقيق لكونه تغييرا يعني ان موجب الكلام هو شمول الحكم
للجميع على تقدير عدم الاستثناء فبالنظر اليه يكون تغييرا لان موجبه عدم شمول
الحكم للجميع على تقدير وجوده فيكون تغييرا ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه
يبين ان المراد هو البعض هذا تحقيق لكونه بيانا يعني انه بيان بالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واعلم انه قد يسبق
الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا
ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء
على وجه لايرد ذلك واختلفوا في بيان كيفية عمله وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة وهو مذهب الشافعية الثاني ان المراد
بعشرة معناها اي عشرة افراد فتتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى
بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء
سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة وهو مذهب
القاضي ابي بكر والى الاول اشار بقوله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لايخلو اما
ان اطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو اي قوله الا
ثلثة كما قال اي كقوله ليس له علي ثلثة فيكون كالتخصيص بالمستقل في بيان
ان الحكم المذكور في الصدر وارد على البعض والحكم في البعض الاخر على خلافه

ولا فرق بينهما اي بين الاستثناء والتخصيص بالمستقل الا بالاستقلال وعدمه وعلي
مذهبنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا
لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص فانه يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر اتفاقا
والجواب عن هذا المذهب ان السبعة لا تصلح مسمي للفظ العشرة لا حقيقة وهو
ظاهر ولا مجازا لان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله فلو انعقد
الكلام في نفسه مع انه لا يوجب الا السبعة فقط بناء علي هذا المذهب لزم اثبات
ما ليس من محتملات اللفظ وهو باطل بخلاف العام فان المشركين اذا خص منه نوع
كاليهود مثلا كان الاسم واقعا علي الباقي بلا خلل فيكون دليل الاستثناء بخلاف
دليل التخصيص بالمستقل جدا والي الثاني اشار بقوله او اطلق العشرة علي عشرة
افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب
احد او قبله عطف علي بعد الحكم اي اطلق العشرة علي عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل
الحكم ثم حكم علي الباقي من العشرة وهو السبعة والي الثالث اشار بقوله او اطلق
عشرة الا ثلثة علي السبعة اي اطلق المجموع الحاصل من المستثني منه والمستثني
وآلة الاستثناء علي الباقي وهو السبعة فكان المجموع عبارة عنه ولا حكم الا عليه فكانه
قال علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب علي ما ذكرنا آنفا وبين المذهب الثاني ومذهب الثالث
مشاركة من وجه ومفارقة من وجه والي الاول اشار بقوله فعلي هذين اي علي المذهبين
الاخيرين وهما الثاني والثالث يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء
يعني انهما يشاركان في كون الاستثناء تكلما بالباقي اما كونه تكلما بالباقي بعد الثنيا علي
المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم علي السبعة فيكون
التكلم في حق الحكم بالسبعة فقط واما علي الثالث فلان مجموع عشرة الا ثلثة موضوع
للسبعة فيكون التكلم بالسبعة ايضا والي الثاني اشار بقوله الا على المذهب الاخير اي

اي الثالث يكون اي الاستثناء فيما اذا كان المستثني منه عدديا كقوله له علي عشرة الا
ثلثة كالتخصيص بالعلم كانه قال له علي سبعة اي يكون الاستثناء ههنا في دلالته
علي كون الحكم في المستثني مخالفا للصدر بمنزلة التخصيص بالعلم في نفي الحكم عما
عداه ففي غير العددي اي يكون الاستثناء فيما اذا كان المستثني منه غير العددي
كقوله جاءني القوم الا زيدا كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني من القوم غير زيد
فيكون في دلالته علي كون الحكم في المستثني مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف
في نفي عما عداه فان قوله غير زيد صفة وعلي المذهب الثاني يكون الاستثناء
ابدا في دلالته علي كون الحكم في المستثني مخالفا لحكم الصدر من هذا اي من التخصيص
بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداها لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم
الاسناد الي الباقي يشير الي ان الحكم المستثني خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
ثم اشار بقوله وعلي الاول اي علي المذهب الاول يكون اي الاستثناء اثباتا ونفيا
بالمنطوق الي ان الثاني والثالث يفارقان الاول في ان الاستثناء يكون اثباتا ونفيا
بالعبارة اي يكون المستثني والمستثني منه علي المذهب الاول جملتين احدهما مثبتة
والاخري منفية بطريق العبارة لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم وعلي المذهب
الثاني دلالته علي الحكم في المستثني تكون بطريق الاشارة وعلي المذهب الثالث عند
البعض دلالته عليه بطريق المفهوم حجته اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص يعني ان المذهب الاول هو القول بوجود
التكلم مع عدم حكمه اي ان الثابت به في البعض بناء علي مانع وهو شايع مستفيض
كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا اي في صورة الاستثناء
يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثني لوجود
المعارض وهو الاستثناء فاما اعدام التكلم الموجود فلا يعني ان جعل المستثني في حكم

المسكوت عنه كما هو غير المذهب الاول هو القول بعدم التكلم الموجود حقيقة وهو
غير معقول بل هو انكار للحقايق فلا تحقق له جدا واجماعهم على انه من النفي اثبات
وبالعكس عطف على قوله ان وجود التكلم الخ وهو حجة ثانية على المذهب الاول يعني
ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح
في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في
حكم المسكوت عنه وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا وهذه حجة ثالثة
على المذهب الاول يعني انهم اجمعوا ايضا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي
اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته
حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تع بل بنفي الالوهية عما سواه
والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تع ونفيها عما سواه هذا تقرير الحجج
على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وهو
المذهب الاول فتكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين
فتعين الاول فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في
اشتريت الجارية الا النصف والتسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب
الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده يعني لو كان المراد من العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول يلزم في قوله اشتريت الجارية الا النصف استثناء النصف
من النصف على تقدير ان يراد بالنصف المستثنى نصف الجارية والتسلسل على تقدير
ان يراد به نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية ~~فقد علم ان المراد بالجارية~~ كان
هو النصف ثم اذا كان النصف المستثنى نصف النصف المراد بالجارية فقد علم ان المراد
بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا فيلزم ان يكون المستثنى نصف الربع فتسلسل لان استثناء
النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يرا

ان يراد بها الرابع واخراج النصف من الرابع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية
وبطلان اللازم ههنا مطلقا يدل على بطلان المذهب الاول جدا قلنا في جواب ما
اورده ابن الحاجب هو اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو
البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء البعض من الكل
اي مما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
ما يتناوله صدر الكلام في حكمه فلا يلزم شيء مما ذكر وحاصل هذا الجواب منع الملازمة المذكورة
ثم شرع في الجواب عن حجج المذهب الاول وقال فقال والجواب اي عن الحجة الاولى ان العشرة لفظ خاص
بالعدد المعين لا عام كالمسلمين ولا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
فان هذا انما هو في العام لا في غيره يعني ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض صور الاستثناء وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه
لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا الجواب ضعيفا
بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اعضائه ثم قال ولو صح اي ارادة البعض مجازا فالاصل عدمه اي عدم المجاز اذ لا يصار اليه الا بدليل
وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والجواب عن الحجة الثانية هو قوله وقولهم
اي قول اهل العربية هو اي الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لا حقيقة المراد انه لم يحكم عليه
اي على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وطريق هذا المجاز اطلاق الاخص و
الملزوم وهو الحكم على المستثنى بنقيض حكم الصدر على الاعم واللازم وهو عدم الحكم عليه بحكم الصدر
وذلك لان الاول انتفاء حكم الصدر لازم للصدر للحكم بخلاف حكم الصدر واعم منه لانه كلما تحقق بنقيض
حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم
الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا
عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس

الحكم كم

ثم اورد بقوله وقوله لاصلوة الابطهور هو كقوله لاصلوة لا بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاستثناء متعلق بكل فرد دليلين على ان الاستثناء في مثل لاصلوة الا طهور
لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى
كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة
الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك والثانى ان قوله لاصلوة سلب كلى بمعنى
لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلى المعدول
المحمول فيكون المعنى من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان
يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور
ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة حيث انما تعلق الاستثناء بالبعض وهو
اي جواز البعض الاخر بلا طهور باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات
لزم تعلق اثبات الجواز المنفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من
افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالصلوة بالطهور
باطلة على ما ذكر آنفا ثم اورد الدليل تفرد به على هذا المذهب بقوله وقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له ان يقتل عمدا لا انه كان له ان يقتل
خطاء يعني لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان له ان يقتل خطاء وهو باطل لانه يوجب
اذن الشرع به واذن الشرع بالقتل الخطاء لا يجوز ولان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء علي
انه ترك التروي ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة والجواب
عن الحجة الثالثة هو قوله واما كلمة التوحيد فلان معظم الكفار كانوا مشركين وفي
عقولهم اي في اعتقادهم وجود الاله ثابت وكانوا غير منكرين لوجوده فسيق اي الكلام

الكلام وهو لا اله الا الله لنفي الغير ثم يلزم منه اي من نفى الغير وجوده
تعالى اشارة علي الثاني اي على المذهب الثاني لانه لما ذكر الا الله ثم اخرج
الله تعالى ثم حكم علي الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الي ان حكم المستثني خلاف حكم
الصدر والا لما اخرج منه وضرورة علي الاخير اي علي المذهب الاخير لان وجود
الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة ثم شرع في تقدير
ما حاول ابن الحاجب وغيره من رد المذهب الثالث وتحقيق الجواب عنه
فقال وما قيل عليه اي على المذهب الثالث انه لم يعهد في العربية اي في
لغة العرب مركب من ثلثة ومركب اعرب في وسطه يعنى ان هذا المذهب الثالث
خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ اى المستثنى منه
واداة الاستثناء والمستثنى مثلا بل عهد مركب من لفظين كبعلبك ولا مركب اعرب جزئه
الاول وهو غير مضاف ضعيف خبر ومبتدؤه قوله وما قيل اذ ليس المراد من كون
المجموع المركب من المستثني منه واله الاستثناء والمستثني موضوعا للسبعة مثلا انه
مركب موضوع لها وضعا جزئيا مثل بعلبك اي مثل وضعه حتى يتجه ما قيل فانه
لم يعهد في لغة العرب وضع مركب من ثلثة وضعا جزئيا اي شخصيا بل المراد منه
ان معناه اي معنى المجموع المركب من عشرة الا ثلثة مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون
هنا اي في ذلك المركب وضع كلي اى يكون موضوعا بالوضع الكلي والمركب من ثلثة معهود
وضعه وضعا كليا في لغة العرب مثل شاب قرناها وبرق نحره ونحو ذلك وهو كثير جدا
فلا يتجه ما قيل قطعا وايضا عطف على قوله ضعيف اى وما قيل على المذهب الثالث
كما هو ضعيف لما ذكر هو منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مثله علما مركب من ثلثة
الفاظ مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابي عبد الله ورايت ابا عبد الله
ومررت بابي عبد الله وهذا المذهب اي المذهب الثالث هو المذهب المشهور من علمائنا

يعني انهم يقولون ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وضعا كليا مثلا وان
المستثني منه اذا كان عدديا يكون الاستثناء كالتخصيص بالعلم واذا كان غير
عددي يكون كالتخصيص بالوصف وان الحكم في المستثني يثبت ضرورة لا منطوقا
ولا مفهوما وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسي رحمهم الله مالوا في الاستثناء الغير العددي الي الثاني اي الي المذهب
الثاني يعني انهم يقولون اذا كان المستثني منه غير عددي لا يكون الاستثناء كالتخصيص
بالوصف بل اكد منه ولا يثبت الحكم في المستثني بطريق الضرورة بل بطريق الاشارة
وهذا اي كون مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني انما هو بحكم العرف
بمعنى ان العرف شاهد علي ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق
الاشارة دون العبارة والضرورة وقد فهم هذا اي ميلهم في الاستثناء الغير
العددي الى المذهب الثاني بحكم العرف من قولهم اي من قول هؤلاء البعض في
كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة اي بطريق الاشارة لانه اي الاستثناء
الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف على ما بينه آنفا فصار
قوله لا اله الا الله كقوله لا اله غير الله فلا دلالة له عند ارباب هذا المذهب
على وجوده تعالى بطريق الاشارة كما لا دلالة له عندهم عليه بطريق العبارة وهم
اي اصحاب المذهب الثاني او المايلون في الاستثناء الغير العددي اليه لا يقولون
اي بتشبيه الاستثناء بالتخصيص بالعلم اذا كان المستثني منه عدديا وبالتخصيص
بالوصف اذا كان غير عددي بل شبهوا الاستثناء مطلقا بالغاية في كون حكم ما
بعدها مخالفا لحكم ما قبلها فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني
بحكم العرف بمعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف
للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصلح على المذهب الثاني دون الا

الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا لا عبارة ولا
اشارة بل ضرورة كما سبق تقريره آنفا وهذا اي القول بان الاستثناء الغير
العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة مناسب اي موافق للاجماعات
الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا
زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثني في الحكم
غيره من افراد المستثني منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات حكم للمستثني ونفيه
عما سواه وهو معني القصر واليه اشار بقوله لما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه والثاني اجماع اهل اللغة على انه
اخراج للمستثني من حكم المستثني منه واليه اشار بقوله ولما قال اهل اللغة
انه اخراج والثالث اجماعهم على انه قصد الي الحكم على ما بقي من الافراد بعد الا
الاستثناء من غير قصد الي اثبات او نفي في القدر المستثني وان كان لازما واليه اشار
بقوله وتكلم بالباقي والرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة واليه اشار بقوله ومن النفي اثبات وبالعكس
فيكون اي الاستثناء اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا
بالاشارة دون العبارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير عطف على قوله مالوا اي
ذهبوا في الاستثناء العددي الي المذهب الثالث حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا
ولم يملك الا خمسين لا يحنث لانه كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود
المائة ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ فكانه قال ليس له على
سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت
بها ضمنا اي ان يكون المستثني بحيث يدخل في المستثني منه قصدا وحقيقة على
تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه اي الاستثناء تصرف في اللفظ اي

تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا اي فلان
شرط الاستثناء هذا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل رجلا بالخصومة غير جائز
الاقرار اي واستثنى الاقرار بقوله غير جائز الاقرار مثلا لا يجوز لانه انما يجوز له
الاقرار لانه قائم مقامه اي لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام
الموكل لا لانه من الخصومة اي لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى
يصح اخراجه منها فيكون اي الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يستثنى اي
فلا يصح استثناء الاقرار ولا ابطاله بطريق المعارضة على ما هو مذهب الشافعي
الا ان ينقض الوكالة اي لكن له ان ينقض الوكالة وهذا بناء على حمل الخصومة
على معناها اللغوي وهو المنازعة والانكار الا انه لا يوجب عدم الجواز مطلقا
ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول قوله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا
اذ الخصومة مهجورة شرعا فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا فيتناول
اي الجواب الاقرار والانكار فيدخل في الخصومة كل منهما فيصح الاستثناء اي
استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني قوله ولانه اي
استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اي الى ان يراد بالخصومة معناها
اللغوي الذي هو المنازعة والانكار لا معناها الشرعي الذي هو مطلق الجواب
وانما يكون بيان تقرير بالنظر اليه لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فيكون بيان
تقرير بهذا النظر للخصومة باعتبار معناها الحقيقي جدا فعلى هذا اي على الوجه الثاني
يصح اي استثناؤه موصولا ومفصولا ولو قال غير جائز الانكار اي ولو وكله
بالخصومة واستثنى الانكار بقوله غير جائز الانكار مثلا فايضا هو اي استثناء الانكار
على الخلاف وهو الاصح بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان لفظ الخصومة
مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل

بيان تقرير

بيان تقرير بهذا النظر للخصومة باعتبار معناها الحقيقي جدا فعلى هذا اي على الوجه
الثاني يصح اي استثناؤه موصولا ومفصولا ولو قال غير جائز الانكار اي ولو
وكله بالخصومة واستثنى الانكار بقوله غير جائز الانكار مثلا فايضا هو اي
استثناء الانكار على الخلاف وهو الاصح بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان
لفظ الخصومة مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان
ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازا واستثنى بعض افراد معناه المجازي
ودخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد
معناه المجازي نظرا الى عموم المجاز ان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما
صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف
فلا يصح استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار
اذ الانكار يثبت بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناء الانكار من الخصومة
بمنزلة استثناء الشيء من نفسه مسئلة الاستثناء متصل ان كان المستثنى بعض
المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه والثاني مجاز اي الاستثناء في المتصل
حقيقة وفي المنقطع وقد اورد صحابنا قوله تع الا الذين تابوا وردوا الاستثناء اي م
في قوله تع واولئك هم الفاسقون الا الذين من امثلة الاستثناء المنقطع
ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
في حد الاستثناء وهو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو ان يذكر

شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور اما بان لا يكون اصلا في الصدر او يكون
داخلا فيه لكن لم يقصد اخراجه من حكمه بل قصد اثبات حكم اخر له وههنا اي
الاستثناء في هذه الاية ليس كذلك اي اخراجا للمستثنى من حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وههنا لا يخرج اي المستثنى
وهو التائب منه هذا الحكم اي من حكم الفسق لانه قاذف وهو فاسق الا انه لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا اي اذ لا يبقى فاسقا حكم اخر غير حكم المستثنى منه وباعتبار
قصد اثبات هذا الحكم الاخر له يكون استثناؤه منقطعا والظاهر ان هذا الاستثناء
متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم
غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو
المعصية والخروج عن معصية الله تعالى فلا يدخل التائب في حكم الفسق جدا بل
هو خارج منه ويكون استثناؤه متصلا قطعا مسئلة الاستثناء المستغرق
باطل بالاتفاق واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه اي مشايخنا قالوا
انما يكون الاستثناء المستغرق وهو استثناء الكل باطلا اذا كان بلفظه اي المستثنى منه
او بلفظ يساويه لفظه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى
بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكنه في الوجود يساويه يصح عبيدي احرار
الا هولاء ولا عبيد له سواهم والحاصل ان بطلان ذلك الاستثناء وصحة
هذا الاستثناء بناء على ان الاستثناء على ما مر تصرف في اللفظ لا في الحكم فانما

يبطل

يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه شئ يكون اللفظ عبارة عنه وانتفاء هذا
التوهم انما هو في ذلك لا في هذا فلهذا يصح هذا ويبطل ذلك مسئلة اذا تعقب
الاستثناء الجمل المعطوفة اي اذا ورد الاستثناء عقيب الجمل معطوفة
بعضها على بعض بالواو كاية القذف اي كالاستثناء في اية القذف يعني
قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا من بعد واصلحوا الاية فلا خلاف في جواز عوده الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف
في الظهور فالظاهر انه ينصرف الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الظاهر انه
ينصرف الى الاقرب اي الجملة الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء
متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى الحكم وان اتصلت به معطوفة
باعتبار ضمير او اسم اشارة والى هذا الوجه اشار بقوله لقربه واتصاله به وانقطاعه
عما يساواه الثاني انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه
لا بد له من معتبر والضرورة يندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر والى
هذا الوجه اشار بقوله ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيقدر بقدر
الحاجة ولما كان هذا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيقدر اشتراط
الجمل في الاستثناء فالظاهر انه ينصرف الى الكل لا الى الاقرب فقط اجاب بقوله
على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى يعني ان هذا العطف

عطف الجمل التامة المستقلة وهو لمجرد القران فى النظم وهو لا يوجب القران
والشركة فى الحكم وكيف يفيد القران والشركة فى الاستثناء اولى من عدم الجابة
التشريك فى الحكم لان الاستثناء تغيير للكلام لا حكم له ثم تنزل بعد اثبات المطلوب
بالوجهين الى صورة جزئية وقع فيه النزاع وكثر الكلام وهى اية القذف المشتملة
على جمل ثلث هى فاجلدوا ولا تقبلوا اولئك هم الفاسقون فقال وصرفه
الى الكل فى الجملة المختلفة كاية القذف فى غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا
تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة
مستانفة بلفظ الاخبار والمراد من هذا رد على الشافعى فى صرف الاستثناء
الى الكل بناء على بعده فى الجمل المختلفة نوعا واسما وحكما كما فى اية القذف فانه
جعل قوله واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا وقطع قوله
ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم لانه لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد فيدل على
قطعه عنه ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله فاجلدوا الا ان عدم قبول الشهادة
والفسق يسقطان بالتوبة عنده دون الجلد وهذا دليل على صرف الاستثناء اليهما
جدا وهو بعيد لاختلافهما من جهة النوع لان الاول انشاء والثانى اخبار
نحن جعلنا الاولين جزاء لاتفاقهما فى الانشائية والتفويض الى الائمة فيكون
قوله ولا تقبلوا من تمام الحد لعطفه على قوله فاجلدوا واشتراكه فى الجزائية
وجعلنا قوله واولئك مستانفا لا جزاء لانه اخبار والاستثناء مصروف

اليه

اليه والمراد من هذا الاستثناء فى الا اله لما عنى يستبعد من ضرورة القذف سببا
لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب
يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن
اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد
مر اى ذكره فى فصل مفهوم المخالفة اما كونه تغييرا فلانه تغير الصيغة عن ان
يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما كونه بيانا فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب
فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار فبالشرط ظهر ان
هذا المحتمل مراد والفرق بينه اى بين الشرط وبين الاستثناء بعد اشتراكهما فى كونهما
من اقسام بيان التغيير يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد
انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقى فكانه قال بعت
نصف العبد بالف ولو قال بعت منك هذا العبد بالف على ان لى نصفه يقع
اى البيع على النصف بخمسمائة فكانه اى النصف الكائن شرطا يدخل فى البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعت منك هذا العبد
بالف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة
على تستعمل فى الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لانه اى هذا البيع با
لتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من
نصفى العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة

فلم يفد البيع — في بيان التبديل وهو النسخ والمنسوخ وهو
اي النسخ في اللغة الازالة والنقل يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت النخل اي
نقلتها من موضع الى موضع وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخ عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
والمراد من المخالفة ههنا المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء
والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة لان المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني
للفاعل وهو الناسخية ثم شرع في بيان كون النسخ بيان تبديل فقال ولما كان
المشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا
محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا اي لفهم منه التابيد
كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول ميت باجله وفي حقنا
تبديل لبقاء الحيوة مدة على تقدير عدم القتل والحاصل ان النسخ بيان
للمدة بالنظر الى علم الله تع وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء
ما كان الاصل بقاءه عندنا وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهو

وبع

وهم في هذا الخلاف متفقون وفي وجهه مختلفون والى هذا الاختلاف اشار بقوله وعند بعضهم باطل ص
وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا يعني ابا مسلم الاصفهاني
وهذا اي انكار النسخ لا يتصور من مسلم بمعنى ان الشرايع الماضية لم ترتفع
محمد صلى الله عليه وسلم هي باقية كما كانت لانه لا ينافي الاسلام بل بمعنى ان
الشريعة المتقدم موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة وورود الثانية
لا يكون نسخا اذ لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على
البقاء حتى يرتفع حكمه برافع لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت
هذا غير مسلم فان الخبر الوارد في نسخ المزايد على صلوة الخمس خبر الواحد فان
كان انكاره بهذا المعنى فلا ينافي اسلامه اما النقل ففي التورية تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله متواترا ويدعون النقل
عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته يعني ان القايلين ببطلان
النسخ عن شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا
في كل منهما انه متواترا اما الكتاب فمما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالعبادة
في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات ولا قايل بالفصل بين
السبت وغيره واما قول النبي صلى الله عليه فمما نقلوا عن موسى عليه السلام
ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء في عبارة
المصنف قال وادعوا ما يدعون اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق

بكتابهم لما وقع فيه من التحريف حيث يحرفون الكلم عن مواضعه واختلاف
النسخ وتناقض الاحكام حيث كانت نسخ التورية ثلثة نسخة في يد القباطية
ونسخة في يد السامرية ونسخة في يد النصارى وما في كل منها من الاحكام يخالف
ما في الاخر وكيف لا يمنع التواتر ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي
ليعارض دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو صح ذلك لاشتهر
معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما
العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه
ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب يعني ان ما مور به ومنهيا عنه فيلزم
حسنه وقبحه لذاته في زمان واحد وهو ممتنع اذ ان النسخ لا يجوز ان يكون
بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون الحكمة خفية اولا فظهرت
ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم البداء اي
الظهور بعد الخفاء والجهل بالعواقب وكلاهما محال على الله تعالى لنا ان حل
الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حوا لم ينكره احد ثم نسخ
في غير شريعته هذا استدلال على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم
وهو النسخ لبعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو اي البقاء بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين

الدليلين

الدليلين بان يكون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة بل الدليل الثاني بيان
المدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا هذا جواب عن الدليل الاول للقائلين
ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم لكن في هذا الجواب نظرا واليه اشار بقوله
وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله و
اما بعده اي بعد وقت نزوله فلا اي فلا يكون حجة لان الاستصحاب لا يكون حجة بعده و
القول بانحصار حجية النص في زمن حيوة النبي صلى الله عليه وسلم على وقت النزول باطل
لانه حجة في هذا وفيما بعده والتقييد بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لان احتمال النسخ ارتفع
بعد زمنه وبقي الشرائع التي قبض النبي صلى الله عليه وسلم عليها قطعية مؤبدة والجواب
عن هذا اي عن هذا النظر والاشكال اما بالتزام الاحتجاج بمثل الاستصحاب اي في كل صورة
علم انه لم يتغير يعني اما بان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب علم انه لم
يتغير حجة والعلم بانه لم يتغير حاصل من عدم بيان نزول المغير اذ لو نزل لبينه النبي عليه السلام
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب بخلاف الاستصحاب الذي علم انه غير فانه لا يكون
حجة ومرادهم بان الاستصحاب ليس بحجة هذا لا غير والعلم انه غير حاصل من بيان النبي صلى الله
عليه وسلم نزول المغير لانه نزل وبين فعلم انه غير فمثل هذا الاستصحاب لا يكون حجة جدا واما
بالنص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ ولا نقول ان البقاء
بالاستصحاب في هذا اي بان النص يدل على الشرعية الى زمان نزول الناسخ لا في

زمان نزوله لان دلالة تنتهي فيه فيندفع التعارض المذكور وهو كون الشئ مامورا به
ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول يدل على شرعية موجبه موقتا الى زمان
نزول الناسخ فاذا الناسخ لم يبق موجب الاول انتهى عند نزوله وفي هذا اي في النسخ
حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الامانة ثم اشارة الى بطلان دليلهم الاول بقوله وقد
يكون حسن الشئ وقبحه في زمانين بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق
في مسئلة الحسن والقبح واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت
ولما اراد تعيين محل النسخ قسم الحكم اولا فقال فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه
كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تع وامثالها وما يجري مجراها كالاحكام
الحسية والاخبار عن الامور الماضية او الحاضرة الواقعة في الحال او المستقبلة
مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل فمثل الاحكام تخرج عن محل النسخ واما ان يحتمل
كالاحكام الشرعية ثم هذا اي هذا القسم المحتمل للنسخ اما ان يلحقه تابيد نصا
كقوله تع وجاعلوا الذين اتبعوك وقول النبي صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
الى يوم القيامة والمراد بالتابيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا
كان التقييد بقوله الى يوم القيامة في مثل قوله تع وجاعل الذين
اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وقول النبي صلى الله عليه وسلم
الجهاد ماض الى يوم القيامة تابيدا لا توقيتا او دلالة اي او ان لحقه
تابيد دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها

مؤبدة

مؤبدة بدلالة انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين او توقيت عطف على قوله
تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء فخرج مثل هذه
الاحكام الشرعية من محل النسخ ايضا او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد
والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ على ما ذكرنا انفا هذا فقط اي هذا القسم
الذي لا يلحقه تابيد ولا توقيت بل لا يكون مطلقا عنهما لا غير واما شرطه
فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح
لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء اي وعند المعتزلة لا بد من
التمكن من الفعل كما لا بد من التمكن من الاعتقاد بكاف اذ المقصود منه الفعل
فقبل التمكن منه يكون بداء وهو محال على الله تع ولنا انه صلى الله عليه وسلم
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من
العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه صلى الله عليه وان لم يوجد في حق
امته ولما فرغ عن ابطال مدعى المخالف شرع في ابطال دليله فقال وذلك اي كون
التمكن من الاعتقاد كافيا من غير حاجة الى التمكن من الفعل لانه يمكن ان يكون المقصود
التكليف بالاوامر والنواهي الاعتقاد فقط او الاعتقاد او العمل جميعا وههنا
اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان
يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط لانه
ركن بخلاف العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم

وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من النسخ قبل التمكن من الفعل
عند البعض قيل انه ليس من هذا القبيل بل هو في القطع فانه تمكن من الذبح وانما
لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ اولا فعند البعض نسخ
وعند البعض ليس بنسخ والحق انه ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا
يعني انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ببيان للانتهاء ولا بيان للانتهاء وانما
هو استخلاف وجعل ذبح شاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
الشيء في قبول ما يتوصل اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام
مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم
الاثم والحاصل ان الاستخلاف لا يكون الا بعد تقرر الاصل على ما كان من غير نسخ فلا
يكون ذبح الشاة نسخا بل هو استخلاف وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين
فان قيل الامر بالفداء اي بذبح الشاة حرم الاصل اي ذبح فيكون اي التحريم
ذبح الولد بعد وجوبه نسخا لان تحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة هذا اشكال
ممن يقول ان ذبح نسخ على من يقول انه ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عادت
الحرمة الاصلية يعني انا لا نسلم ان يكون هذا التحريم نسخا وانما يلزم لو كان
حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل وزالت با
لوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس

على ما يأتي

على ما يأتي لان شرط التعدية الى فرع لا نص فيه ولا الاجماع لانه ان كان في
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان
كان بعده فلا نسخ اي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت مؤبدة
بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة ولا يتجاوز بها
الاحكام الغير المنصوصة فيكون اي النسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب ونسخ
السنة بالسنة اذا الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي بفساد الاخيرين
لقوله تع نأت بخير منها او مثلها والسنة دونها اي دون الكتاب هذا دليل
على فساد نسخ الكتاب بالسنة وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله
صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث
اوله يكثر الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن
كذبه ربه فلا يصدقه فينسد باب النسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر فالتعاون
بينهما بان يكون كل منهما مؤيدا للاخر اولى للاحتراز عن قول الطاعن واحتج بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة فانه نسخ قوله تع الوصية للوالدين
والاقربين يعني نسخ اية الوصية وهو قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله

صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وبعضهم اي واحتج بعضهم جواز نسخ الكتاب
بالسنة بان قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة اي من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او
يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقول النبي صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد
مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما ذكر من الاحتجاج لبعض اصحابنا مردود
لان الوصية للوارث اي اية الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فرض الله
فرضها اي الوصية الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اي الى ان الوصية
التي فوضها الينا قد تولاها بنفسه لعلمه بجهلنا وعجزنا عن معرفة مقاديرها اشار
بقوله يوصيكم الله فصار بيان لوارث كانه الوصية وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث والفاء مشعر بان ارتفاع وصية
الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زاد فاكرمته فكما ان هذا الفاء مشعر
بان ثبوت الاكرام انما هو بسبب ثبوت الزيادة فكذلك ذلك الفاء مشعر بان
ارتفاع الوصية انما هو بسبب شرعية الميراث وهذا دليل على فساد احتجاج الاول
ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا
من الله لا بقوله النبي صلى الله وسلم الثيب بالثيب فهذا شرع التلاوة دون
الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متلوا

متلقا

٢٢٥

متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه نجعله من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه
لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة بالمصحف وهذا
دليل على فساد الاحتجاج الثاني ولما بين فساد الاحتجاجين المذكورين على جواز
نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر اراد ان يذكر الحجة الصحيحة عليه فقال والحجة الصحيحة على (اي الحجة)
هذا المطلوب انه النبي صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة يصلي اي يتوجه في الصلوة الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى البيت المقدس ستة عشر شهرا فالاول اي توجه
الى الكعبة حين كان بمكة لا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة لكن ان كان بالكتاب نسخ
بالسنة لان التوجه الى بيت مقدس بعد ما قدم المدينة ليس بالكتاب بل بالسنة
واليه اشار بقوله والثاني اي توجه الى بيت المقدس كان بالسنة لا بالكتاب ثم
نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذا يدل على النسخ
بالكتاب يقينا وبالعكس شكا والدليل على الثاني يقينا حديث عائشة رضي الله عنها
وهو قوله وقالت عائشة ما قبض رسول الله صلى الله عليه حتى اباح الله تعالى له
من النساء ما يشاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه
بعث مبنيا فجاز له بيان مدة الحكم الكتاب بوحي غير متلو اي السنة ويجوز ان
يبين الله تعالى بوحي متلو اي بالكتاب مدة حكم ثبت بوحي غير متلو ولما ذكر الحجة
الصحيحة على جواز نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر شرع في الجواب عن ادلة الشافعي
على فساده فقال قوله نأت بخير اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم والخيرية

في النظم وان لم يتحقق بالسنة لكن عدم تحققها فيها لا يوجب عدم تحقق الخيرية فيما يرجع
الى مصالح العباد فيها بل يجوز تحققها فيها عند عدم تحققها فيها فيجوز فيها نسخ
الكتاب بالسنة لكونها خيرا منه فيما يرجع الى مصالح العباد وان لم تكن خيرا منه في النظم
وان سلم هذا اي كون المراد الخيرية في النظم لا الخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد لكنها اما
حكم لا النظم فان الاحكام المتعلقة بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة ونحوهما كلها ليست
باقية عند النسخ والحكم المتعلق بمعناه كما كانت وهما اي الكتاب والسنة مثلان
في اثبات الحكم المتعلق بالمعنى وان كان الكتاب راجحا على السنة في اثبات الحكم
المتعلق بالنظم لكن الرجحان من وجه لا يوجب الرجحان من كل وجه حتى لا يصح
نسخ الكتاب بالسنة بل يصح لثبوت المماثلة من وجه اخر قطعا فالنسخ بالمماثل
صحيح مطلقا ولا نزاع فيه لاحد اصلا وليس ذلك اي نسخ الكتاب من تلقاء
نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وانه غير قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله النبي صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يمكن
في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله النبي صلى الله عليه وسلم
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل
فاذا سمعتم مني بل اذا روي لكم حديث عني وما ذكر من الطعن في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد كما هو في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس وارد
فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل

ولا عتبار

ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من نسخ الكتاب بالسنة اعلاء منزلة الرسول
صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة منها نسخ الوصية
باية المواريث ونسخ المسايفة باية المقابلة ونظير نسخ الكتاب بالسنة نسخ قوله تعالى
لا يحل لك النساء بحديث عائشة رضي الله عنها ونسخ السنة بالسنة اي نظيره قوله النبي
صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث وتمامه فقد
اذن لمحمد صلى الله عليه وسلم في زيارة قبر امه ونظير نسخ السنة بالكتاب نسخ
توجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام مسئلة يجوز ان يكون
الناسخ اشق من المنسوخ عندنا اي عند الجمهور لانه في ابتداء الاسلام كان من
عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما اي كان الواجب
اولا احدهما لا على التعيين لثبوت التخيير بينهما ثم نسخ بتعيين الصوم اي بايجابه
تعينا وعند البعض وعنده لا يصح اي النسخ الا بالمثل والاخف فلا يجوز ان
يكون الناسخ اشق من المنسوخ عنده بل لا بد وان يكون مثلا له واخف منه
لقوله تعالى نات بخير منها الاية وتمامه او مثلها قلنا في جواب البعض الاشق قد يكون
خيرا لان فيه حصول الثواب اي الاشق خير باعتبار الثواب لقوله صلى الله عليه وسلم
اجرك بقدر نصبك مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه اي
النسخ من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فلا
يجوز نسخ المتواتر بالاحاد لانتفاء التواتر فيها ويجوز اي نسخ المتواتر بما هو

متوسط بينهما اي بين المتواتر والاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما
الحكم والتلاوة معا وهذا التفصيل مخصوص بمنسوخ الكتاب اذ المنسوخ في
السنة لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا على ما سيذكر ما يتعلق بالمعنى حاجة
مالا يعمه وما يتعلق بالنظم قالوا وقد يرفعان اي كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل
شرعي حتى يكون نسخا كذلك قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم
عليه السلام لكنه لا يكون نسخا لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعي ولان
الحكم لا يرفع بموت العلماء والانساء كان للقران في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الله تع سنقرئك فلا تنسى يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الا للاستثناء
من النفي اثبات وان لم يكن كذلك عبارة وفي ذلك مثل ما روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل بسورة البقرة واما بعد وفاته فلا لقوله تع انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما تلاوته ومنعه البعض
لان النص بحكمه بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تع فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره اي امثلة كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة ايام متتابعات
مع بقاء حكمه وقيل ليس هو من باب النسخ اذ لم يثبت كونها من كلام الله تع لعدم
بلوغها حد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما متعلق بمعناه و
الآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الجنب والحايض والاول هو الاحكام

الشرعية

الشرعية الثابتة والثاني هو الاحكام الشرعية الثابتة بالنظم غير ان اللازم ان لا يذكر
الاعجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو ليس منها فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر
واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا ويجوز عطفه على قوله اما
الحكم فقط والتلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا فلا نزاع
بين الجمهور في ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
مثلا لا تكون نسخا وانما النزاع بينهم في زيادة غير المستقل وذكروا لها ثلثة
امثلة حيث قالوا اما انها زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرطا
اي او زيادة شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع اي او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة فهي اي الزيادة على النص
نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اي زيادة ما يرفع مفهوم المخالف عن هذا الحكم
وهو كون الزيادة نسخا عند ابي حنيفة اذ لا يقول بالمفهوم اي اذ لو كان الثالث
نسخا عند ابي حنيفة يوجب ان يقول بالمفهوم المخالف وهو لا يقول بمفهوم المخالف فلا
يكون نسخا فيجب اخراجه عن الحكم حتى لا يلزم ان يكون من النسخ ما ليس من النسخ وعند الشافعي لا
مطلقا اي لا يكون الزيادة نسخا اصلا سواء كانت جزءا او شرطا او ما يرفع المفهوم
وقيل النسخ في الثالث يعني ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالف فنسخ والا فلا وقيل
نسخ ان غيرت الاصل حتى يؤدى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة يعني ان غيرت
الزيادة الذي هو المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا وليس

ذهب القاضي عبد الجبار واورد ابن الحاجب للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول قوله كزيادة ركعة في الفجر والثاني قوله وعشرين
اي زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف مثلا والثالث قوله والتخيير في
الثلثة اي في الثلثة بعد ما كان اي التخيير في الاثنين اي بعد كون التخيير في امرين كالشاهد
واليمين اي كما زاد الشافعي له الشاهد واليمين فكان التخيير في الثلثة امور رجلين
ورجل وامرأتين وشاهد ويمين بعد كونه في امرين رجلين ورجل وامرأتين وكما يقال
صم او عتق ثم يقال صم او عتق او اطعم فيكون التخيير في ثلثة امور صوم وعتاق وطعام
بعد كونه في امرين صوم وعتاق لكن المثالين الاخيرين وهما زيادة عشرين في حد القذف
والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير اي التفسير الذي اشير اليه بقوله حتى لو اتى
كما هو اه وهو التفسير المذكور في المحصول وغيره لتغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم وهو
ان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به لما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
ولا يخفى ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول ويكون نسخا اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث
ركعات ثم صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة برعاتها بخلاف المثالين الاخيرين
فانه لا يستقيم فيهما فلا يكونان نسخا اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين
من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين كان كافيا من غير وجوب
شيء اخر عليه وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف
يعني ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما

فينسخ

في الافلا واختار البيضاوي البعض اي صاحب المحصول وابن الحاجب قول ابي الحسين انه لا
شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون اي ذلك
التبديل نسخا والا نحو ان يكون الشيء المبدل عدما اصليا اي ان لم يكن الشيء المبدل
حكما شرعيا بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا يعني قال ابو الحسين ان الزيادة ان
رفعت حكما شرعيا فينسخ والا فلا والحاصل انهم اختلفوا في زيادة غير المستقل جزءا
كان او شرطا او ما يرفع مفهوم المخالفة على ستة مذاهب وقد قرر كل منها وعليك
ضبطها وقول المص اولا يجب استثناء الثالث وقوله ثانيا لكن به الاخيرين
لا يستقيمان على هذا التفسير مواخذة على ابن الحاجب لانه يلزم على الاول ان يكون
من النسخ ما لا يكون منه عندنا وعلى الثاني ان لا يكون منه وذلك فاسد لنا
اي الدليل لنا في اثبات مذهبنا وهو كون زيادة الجزء والشرط نسخا ان زيادة
الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الوجوب واحدا او احد اثنين فترفع
اي هذه الزيادة حرمة الترك اي ترك هذه الوجوب واما بايجاب شيء زائد فترفع اي
الزيادة اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اي تلك الزيادة اجزاء الاصل
والكل اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك الواجب احد الاثنين واجزاء
الاصل كل منها حكم شرعي مستفاد من النص فيكون رفعه نسخا جدا وايضا اي الدليل
لنا النص المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم
معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد

الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب
انتفاء حكم الاخر فيكون نسخا قطعا قالوا في منع قوله والكل حكم شرعي حرمة الترك التي
يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اي انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء اخر
خلفا عنه اي عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء اخر خلفا فلا يكون تركه حراما
والاصل عدمه اي الاصل في الخلف عدمه فعلم ان حرمة ترك ذلك الواجب مبنية
على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة
ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فيكون رفع حرمة الترك
نسخا ممنوع جدا فلهذا اي فلان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي
وان رفعها ليس بنسخ يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد و
كذا بين الوضوء والتيمم بالنبيذ ونص الكتاب اوجب الغسل على التعيين واوجب
التيمم على التعيين عند عدم الماء فعلى هذا اي على تقدير ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين
الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين الآية ان يثبت ايضا بخبر الواحد التخيير بين الرجل والمرأتين وبين الشاهد
واليمين ونص الكتاب اوجب رجلا وامرأتين عند عدم رجلين فلو كانت حرمة
الترك التي يرفعها التخيير حكما شرعيا وكان رفع التخيير اياها بالنسخ لما امكن ان يثبت بخبر الواحد
هذا التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم بالوضوء بالنبيذ بين رجل وامرأتين والشاهد
واليمين لانه يوجب نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فثبوت هذا التخيير بخبر الواحد

بل يمكن ص

يدل على

يدل على ان حرمة الترك ليست بحكم شرعي ورفعها ليس بنسخ جدا وهو ممنوع قطعا و
مبنى هذا المنع على مذهب الخصمين لانا قلنا في جواب هذا المنع حرمة الترك
تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني ان النص الكتاب
هو العلة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف لا مطلقا وعدم الخلف ليس علة لها و
كون نص الكتاب علة لها عند عدم الخلف لا يوجب كون عدم الخلف علة لها
حتى يتجه المنع المذكور فاذا كان ثبوت حرمة الترك بنص الكتاب لا بعدم الخلف
يكون حرمة الترك حكما شرعيا ورفعها نسخا جدا ولا يتجه المنع اصلا ولو كان التوقف
على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي كما توهم لزم اي لا يكون شيء من الاحكام
شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف ولما جعل
الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حيث سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد و
يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المص بقوله وايضا
التخيير ليس بالاستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما اي الواجب في تخيير احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون نسخا اي الواجب في
الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا الا ان الخلف
جعل كانه غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه
نسخ لحرمة ترك الامر الواجب اولا على التعيين والثاني اي وان كان الاستخلاف
نسخا ففي المسح على الخفين والنبيذ اي في الوضوء بالنبيذ يثبت بخبر مشهور ونسخ

الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعـ فرجل وامراتان اى فالواجب هذا فيكون
الشاهد واليمين ناسخا اى قوله تعـ فرجل وامراتان خبر مبتدا محذوف اى فان لم يكن
رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب
ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا نزاد التغريب على الجلد والنية
والترتيب والولاء على الوضوء والطهارة اى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان
على الفراضية بسبيل الخبر الواحد يرجع الى الكل اى لا نزاد التغريب بقوله النبي صلى الله
عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات والترتيب بقوله النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله به وبقوله النبي
صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو
مذهب مالك بما روى انه النبى صلى الله عليه وسلم كان يوالى فى وضوءه او بقوله النبى صلى الله
عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله
النبى صلى الله عليه وسلم لا وضوء الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله
اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل
اركان الصلوة بقوله لاعرابى خفف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل والايمان
اى لا نزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ورد ههنا
انكم رددتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها

لاتثبت

لا تثبت بخبر الواحد عندكم لانه دليل ظنى انما يثبت به الوجوب دون الفرض فان
الفرض عندكم بدليل قطعى وحاصل هذا انكم زدتم على الكتاب بخبر الواحد الفاتحة
والتعديل على سبيل الوجوب فان جاز هذه الزيادة فلم لا يجوز تلك الزيادة و
ان لم يجز تلك الزيادة فلم يجوز هذه الزيادة والجواب ان الزيادة على سبيل الوجوب
لا يرفع اجزاء الاصل عند عدم الزائد فلا تكون نسخا فلا تمتنع واما الزيادة على سبيل
الفرضية بمعنى عدم اجزاء الاصل عند عدم الزائد فترفع اجزاء الاصل وهو حكم الكتاب
فتكون نسخا فتمتنع ولذا جاز هذه الزيادة ولم يجز تلك الزيادة وبالجملة ان الزيادة
على وجه لا يلزم منه نسخ الكتاب جائزة وعلى وجه يلزم منه نسخ الكتاب غير جائزة
فصل فى بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل
قوله تعـ وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى للاب لا بترك التنصيص التنصيص
على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب عصبة
فهو باعتبار عدم تقدير نصيبه من النوع الشاذ لان مرجع ما ذكر ان السكوت
فى موضع الحاجة فان نصيبه لو كان مقدارا لما سكت عنه الشارع وكذا
نصيب المضارب اذا بين تعين الباقى لرب المال قياسا واستحسانا وكذا
نصيب رب المال اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا للشركة فى صدر
الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فى الربح وبيان
نصيب احد الشريكين فى المال المشترك وهو الربح بيان لنصيب الاخر فاذا قال

على ان لي نصف الربح فكان قال ذلك ما بقي فهو في حكم المنطوق وانما قال استحسانا
لانه لا يتعين الباقي للمضارب قياسا اذا لم يتبين نصيبه لانه انما يستحق بالشرط
وهو بيان نصيبه ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدون الشرط لان الربح
نماء ملكه فيكون له اذا فسدت المضاربة حتى يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر
عمله والثالث ما يثبت بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع
والمجتهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم
استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان يشاور عليا
رضي الله عنه واشتهر ذلك بين الصحابة ولم يرد احد ولم يقض برد قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه المعضلة وطلب منه
القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا للاجازة لحالها اي
لاجل حالها التي توجب الحياء وهي الرغبة في الرجال وكان الاليق ان تفصح
قوله السكوت في موضع الحاجة موضع قوله كسكوت صاحب الشرع وجعل سكوت
صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلة فان الامر الذي
يعاينه الشارع او لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا
يسكت عن تغيير الباطل وكذا النكول عن اليمين جعل بيانا واقرارا بثبوت الحق

عليه لاجل حال في الناكل وهو امتناعه عن اداء اليمين اللازمة عليه مع القدرة
عليه فدل ذلك على الاقرار بثبوت الحق اذ لولا ثبوت الحق عليه لاقدم
على اداء اليمين اللازمة اقامة للواجب ودفعا للضرورة عن نفسه والامتناع
انما يجوز اذا كان اليمين كاذبة وانما تكون كاذبة اذا كان المدعي محقا في
دعواه وكانت اليمين صادقة فلا يكون الامتناع جائزا جدا وجعل النكول
اقرارا بثبوت الحق قطعا والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كا
المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اي سكوت المولى في ذلك
الحين اذنا للعبد في تصرفه بالبيع والشرى دفعا للضرورة والضرر عن الناس
وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما والا فان امتنع المشتري يكون ضررا له
وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يكون ضررا له ودفع الضرر واجب
لانه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والرابع ما ثبت بضرورة الكلام كقوله
على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول
وعند الشافعي له المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة يعني
عطف الدرهم على المائة تفسير انها عند الشافعي له كما في هذا المثال فان
عطف الثوب على المائة ليس تفسيرا لها فلا بد من بيانها هذا كما ههنا لنا
دليل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم
وهو ان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره في العدد متعارف

للخفة اذ عطف عليه عدد مفسر الخ نعت بمائة وعشرة دراهم ونظايرها مثل
مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكرها يستهجن في العربية وبعد تكرار فيحتمل اي صورة عطف غير
العدد ايضا على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف
فيما هو مقدر اي فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم
او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف العبد والثوب اي بخلاف
ما اذا كان المعطوف غير مقدر بالعدد او لوزن مثل مائة وعبد او ثوب فانه الثاني
لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على العدد مع مانع اخر
وهو ما اشار اليه بقوله على انهما انهما لا يثبتان في الذمة من ان تفسير المائة بالعبد
او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب
لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يركب الا فيما صرح به كالمعطوف دون
المعطوف عليه مع ان مائة عبدا وثوب لا يكثر كثرة مائة درهم حتى يستحق التخفيف
ويحذف العبد او الثوب للتخفيف ويحذف الدرهم للتخفيف والحاصل انه
اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الثاني بيانا للاول بالاتفاق
بيننا وبين الشافعي واذا ذكر بعدها غير العدد فان كان شيا مقدرا بالعدد كا
الدرهم والدينار او بالوزن كالقفيز كان الثاني بيانا للاول عندنا قياسا
على العدد للمشابهة له في كونهما من المقدرات لا عند الشافعي فيكون المائة مبهمة
عندنا مجملة وهذا لانه على غير المقدر وحمله عليه لكن شيا غير مقدر كالعبد والثوب

التخفيف ... الدرهم ... مع العدد و [illegible] فان قيل

نحو له على مائة وثوب وعبد لم يكن الثاني بيانا للاول بالاتفاق بيننا وبينه لما ذكرنا
من عدم المشابهة للعدد الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم والاتفاق
يقال اجمع فلان على كذا عزم واجمع القوم على كذا اتفقوا وهو في الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق
العوام وعرف قوله المجتهدين بلام الاستغراق احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي
عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة
وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قليلا او كثيرا وخص الحكم بالشرعي لانه لا فائدة
للاجماع في الاحكام الدنيوية والدينية الغير الشرعية والبحث ههنا في امور المراد با
لبحث المعنى الحيني فانه قال والابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه
وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اي الاتفاق اما بالتكلم منهم والعلم به
فيما يكون من باب العمل والرخصة فيه ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ
ذلك اليهم ومضي مدة التامل ومثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده
وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت
اي الاتفاق او الاجماع بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم
في مال فضل عنده واشار بعض الصحابة بتاخير القسمة وامساك المال الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل اي فقال اري

فصل في الاجماع

ان يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته
دليل الموافقة حتى شافههم وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط
الجنين وروي يعني ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال
وتتحدث فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته
فشاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك فاشاروا بان لا غرم عليك وقالوا انك مؤدب
ومريد للخير فلا شيء وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة اي الدية
فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس
رضي الله عنهما حين اظهر الخلاف في مسئلة العول بعد موت عمر رضي الله عنه ما منعك ان تخبر
عمر بقولك في العول فقال درته واعلم ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم
وغير ثابت على قول ابن عباس رضي الله عنهما مثاله زوج وام واخت لاب وام فعلى قولهم
المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعلى قوله للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت
الباقي واحدة وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس بان
يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من
شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا
قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته ولا يخفى
ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الى ان يقضي عمر رضي الله عنه على انه
كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة وقد يكون للتامل وغيره اي ولان

بسكوت

حقية بدل

سكوت البعض قد يكون للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد
او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف ولنا اي للجمهور دليل على ثبوت
الاجماع بسكوت البعض وهو ان شرط التكلم في ثبوت الاجماع متعسر غير معتاد والمعتاد ان
يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام
والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على ان ما افتوا به من
الفرقة ص
امساك المال الفاضل عند عمر رضي الله عنه وعدم الغرم عليه في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا
ان التعجيل اداء الصدقة والتزام الغرة صيانة عن القيل والقال ورعاية لجانب الثناء
والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوه به لم يكن حسنا وكان خطاء
السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي عن فوت الحق جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما
للفتيا يعني ان عليا رضي الله عنه انما سكت مراعيا شرط صيانة عن فوت الحق حيث
تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وفي ذلك جاز تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح
لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر الين للحق و
ان صح فيحمل على انه اعتذر من الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه بيان مذهبه
وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق والمناظرة غير واجبة
عليه واعتذر من الكف عنها وما شرطنا معنى مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت و
هو كون السكوت للتامل واما احتمال كونه لامر آخر فقد اندفع بكون السكوت حراما
اذا كان مخالفا عنده والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف

مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين او اقاويل محصورة يكون اي ذلك الاختلاف
اجماعا على نفي قول ثالث او رابع برأيه واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك اي كون الاختلاف المذكور اجماعا
على نفي قول آخر بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا لما لهم من الفضل والسابقة
مثال كون ذلك الاختلاف اجماعا على نفي قول اخر هو انهم اختلفوا في عدة حامل توفي
عنها زوجها فعند البعض بوضع الحمل فلا اكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم
يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به واختلفوا في الربوا فعند ائمتنا الكيل والوزن مع الجنس
وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الادخار مع الجنس فالقول فان العلة غير ذلك قول اخر
لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل
في المسئلتين وعند البعض ثلث باقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بالفصل اي
بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في
فسخ النكاح في العيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب او العنة
في الزوج والرتق او القرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق
الفسخ ثابت في كل منها والاول قول بشمول العدم والثاني بشمول الوجود بالفصل
اي ثبوت الفسخ في بعض العيوب دون بعضها قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الخارج من غير السبيلين فعند البعض الوجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء

فصاعدا عندنا لان الحق لا يتجاوز اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث قولا اخر ح

الاربعة فقط والقول بشمول الوجود او شمول العدم وهو القول بعدم الفصل قول
ثالث لم يقل به وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة والمس
ناقض عند الشافعي لا الخروج فالقول بعدم الفصل اي بشمول الوجود او شمول العدم
قول ثالث لم يقل به احد والحق ههنا هو الفصل بين ان يكون القول الاخر باطلا او
لا يكون كذلك وهو انه اذا كان قول الاخر مستلزما لابطال اجماع القولين على حكم واحد
حقيقي شرعي فهو باطل والا فهو ليس بباطل بل هو جائز والاول كما في المسئلة العدة والجد
مع الاخوة والثاني كما في سائر المسائل وههنا تفصيل وضابط مذكور في التوضيح
فليطلب ههنا واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي اي الاهلية لكل مجتهد
ليس فيه فسق ولا بدعة فاهل الاجماع كل مجتهد كذلك فان الفسق يورث التهمة
ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو هو اي صاحب
الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من
امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها
بالعصمة ويسقط العدالة بالتعصب او السفه اي يسقط العدالة من صاحب
البدعة بما يلزمه من التعصب او السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده
ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب لان التعصب هو عدم قبول الحق عند
ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة
واضطراب يحمله على فعل يخالف العقل لقلة التأمل وكذا المجون اي يسقط العدالة بالمجون وهو

عدم المبالات اي ان لا يبالي الانسان ما صنع وقد مجن بالفتح يمجن مجونا و
مجانة بضم الميم فهو ماجن فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس
ففيما لا يحتاج الى الراي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع
قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد كنقل القران وامهات الشرايع مثل
الصوم والصلوة والحج والزكوة داخلون في الاجماع كالمجتهدين لان المراد
من دخولهم في هذا الاجماع انهم لو لم يوافقوا التابعين لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر
الجاحد بناء على بقاء مخالف واحد المراد منه انه يلزم منهم الدخول في الاتفاق
على الحكم حتى لا يجوز لاحد من الخواص والغفلة العام عنه فضلا عن المخالفة فيه لكونه
من ضروريات الدين فلو خالف احد يكفر وفيما يحتاج الى الراي اي فيما لا يكون
سند الاجماع موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم معنى انه لا
يلزم الدخول في الاتفاق لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة
بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من الاجماع بل ثابت في النوع الاول ايضا
والحاصل ان الاجماع على نوعين اجماعا يفيد قطعية الحكم وهو ما لا يكون سنده
موجبا للقطع بان يكون ظنيا بل الاجماع يفيد القطعية واجماع لا يفيد
قطعية الحكم وهو ما يكون سنده موجبا للقطع بان يكون قطعيا والاجماع
انما يفيد زيادة تاكيد والاجماع انما يفيد زيادة تاكيد والاجماع الاول
لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او المخالف الاخر في العصر الاخر لا يكفر

بالمخالف

بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فانه ينعقد مطلقا سواء بقي مخالف
اولا وذلك المخالف او المخالف الاخر في العصر الاخر لا يكفر بالمخالفة وكذا لا يمكن
لاحد من الخواص والعوام المخالفة اصلا بل لا بد من الموافقة مطلقا هذا هو
سبيل الحق جدا وماذا بعد الحق الا الضلال قطعا وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التاويل والتنزيل والبعض خصوه بعترة النبي
صلى الله عليه وسلم لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس والبعض خصوه باهل المدينة لقوله
النبي صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطا خبث الا ان هذه
الامور اي قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه اي الاجماع حجة
لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولا نم ان الخطا الاجتهادي رجس وخبث
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط اي اتفاق الكل وليس الاكثر بكاف
لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله اي من اهل الاجماع لا يكون اي الاجماع
او الاتفاق ما عدا الباقي اجماعا وربما كان يختلف الصحابة والمخالف واحد
في مقابلة الجمع الكثير ولو لم يشترط اتفاق الكل بل كان الاكثر كافيا في انعقاد
الاجماع لانعقد الاجماع عند هذا الاختلاف واللازم باطل والملزوم مثله

هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي في اصوله والاصح عندي
ما اشار اليه ابو بكر الرازي المعتمد الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك
الاجتهاد لا يثبت الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رضي الله عنه للصحابة
في زوج وابوين وزوجة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له
الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن
عباس في حل الفضل في اموال الربوا فان الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد
الاعظم اي عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه دون اهل
البدع كالمعتزلة وساير فرق الضلالة فان المطلق ينصرف الى الكمال والكامل
من الامة الذين يتبعون الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة
واما الثاني ففي شروطه انقراض العصر وهو عبارة عن موت جميع من هو اهل
الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها ليس شرطا عندنا وعند
الشافعي يشترط ان يموتوا اي جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها ليس شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا
اي جميع من هو اهل الاجتهاد وعند نزول الحادثة على ذلك اي على ذلك الاجماع
وفايدة اشتراط الانقراض عنده ما اشار اليه بقوله لاحتمال رجوع بعضهم اي
جواز رجوع واحد من المتفق قبل الانقراض لا دخول من ادرك عصرهم عن

المجتهد

المجتهدين من اجماعهم يعني اذا رجع واحد من المتفقين عن قوله لا ينعقد الاجماع
برجوعه عن قوله فانه يعتبر رجوعه وقيل فائدته جواز رجوعه ودخول من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند الشرطين اي وجود الانقراض بدون
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع على
ذكر وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه اذا تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم
رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجعوا لا يعتبر عندنا
مسئلة شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فجعلوا
الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر يعني اذا كان الخلاف المتقدم على طريق
ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه لا على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة
وعلى هذا الجعل عامة اهل الحديث والشافعية اي اذا كان الخلاف المتقدم على
الطريق المذكور جعله عامة اهل الحديث والشافعية مانعا من انعقاد الاجماع
المتأخر وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة انه ما يشعر بالمنع
وانما جعلوه مانعا لان ذلك المخالف انما يعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق ولان
في تصحيح هذه الاجماع اي الاجماع المتأخر تضليل بعض الصحابة والمختار عدم
اشتراطه كون الاجماع المتأخر في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة لان المعتبر اتفاق
اهل العصر وقد وجد فينعقد الاجماع سواء كان في مسئلة المذكورة او في غيرها و
اجاب عن دليل ذلك بقوله ودليله اي دليل ذلك المخالف كان دليلا قبل الاجماع

يعتد به قبله لكثرته اى دليله لم يبق الان اى بعد الاجماع دليلا يعتد به ويعمل
لانه حديث دليل اقوى وهو الاجماع ~~دليلا يعتد به~~ كما اذا نزل نص بعد العمل
بالقياس فلا يلزم التضليل الذى ذكر لانه ان اراد به التضليل بالنظر الى الدليل
بان لا يكون الدليل مقرونا بالشرائط لان كل واحد من الصحابة عند الاختلاف
اقام الدليل مقرونا بالشرائط ولم يكن احد منهم ضالا او مخطئا بالنظر الى الدليل
فكيف يلزم التضليل بالنظر الى الدليل وهو ممنوع جدا وان اراد التضليل
بالنظر الى الحكم بان لا يكون ما هو الحق عند الله والثابت فى جملة مع كون
الدليل مقرونا بالشرائط فلا باس فى تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم لان
ضلال احدهم وعدم خطاءه عند الاختلاف بالنظر الى الحكم جائز وواقع فان
الحق عند الله تع واحد عندنا فيكون بالنسبة الى الواقع والى لو اقع والى
علم الله تع باعتبار الحكم دون الدليل ضالا او مخطئا فتضليل احدهم بالنظر
الى الحكم ليس بممتنع وان كان تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنعا بناء على ان
الحق لا يعدوهم لكنه لا يلزم من امتناع تضليل الكل عند الاتفاق امتناع
تضليل البعض عند الاختلاف اذ ضلال الكل محال وضلال البعض واقع
فكما لا يلزم من وقوع الضلال البعض وقوع ضلال الكل فكذلك لا يلزم من
امتناع ضلال امتناع ضلال البعض بل يجوز عند امتناعه وقوعه كما يمتنع
عند وقوعه واما الرابع ففى حكمه وهو اى حكم الاجماع ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى

يقينا

يقينا اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا بما فوقه من صريح قول الرسول وهو ليس بحجة
فى مصالح الدنيا لقوله صلى الله عليه وسلم فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما
يترك رايه فى امور الحرب بمراجعة الصحابة فكيف يثبت به يقينا وهو ليس
فوقه بل دونه حتى يكفر جاحده اى جاحد هذا الحكم الشرعى المجمع عليه اى الثابت
بالاجماع يقينا بالاتفاق لان هذا الاجماع قطعى والحكم الثابت به مما علم كونه
من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس وان كان الاجماع ظنيا فلا يكفر جاحده
اتفاقا وان لم يكن الحكم مما علم كونه من الدين بالضرورة ففيه خلاف فقيل يكفر
جاحده وقيل لا يكفر لقوله تع ويتبع غير سبيل المومنين استدل على افادة
الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تع ومن يشاقق
الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا فان قيل الوعيد يتعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
لا بكل واحد منهما فلا يصح هذا الاستدلال قلنا الوعيد لم يتعلق بالمجموع كما
توهم حتى يرد هذا السوال بل بكل واحد من المشاقة والاتباع والا اى وان
لم يتعلق بكل واحد منهما بل تعلق بالمجموع لم يكن فى ضمه اى فى ضم الاتباع الى
المشاقة فائدة لان المشاقة وحدها يستوجب الوعيد والمباح لا يضم الى الحرام
فى الوعيد فلا شك ان ضمه اليها فى الوعيد يدل كونه حراما فاذا كان اتباع غير سبيل
المومنين حراما يكون اتباع سبيلهم واجبا والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه

والحاصل ان وجه الاستدلال انما هو تعلق الوعيد بكل واحد من المشاقة والاتباع
جدا فيصح الاستدلال قطعا فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيلهم مطلقا كفرا وتكذيبا
كان او غيرهما ولا يجوز اتباع كل شيء منه اصلا بناء على افادة لفظة غير للعموم باضافتها
الى جنس الاسم وهو سبيل المؤمنين والمراد بالسبيل على ما اشير اليه انفا هو الاجماع
على الحكم الشرعي مطلقا سواء كان ما اتى به الرسول او غيره لا الدليل الذي اتبعوه لان
اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس داخل في مشاقة الرسول اذ القياس
مستند الى النص وعلى تقدير ان يكون المراد بالسبيل الدليل الذي اتبعوه يلزم التكرار
لدخول اتباع غير الدليل في المشاقة وعطف اتباع غير سبيلهم على المشاقة من عطف العام
على الخاص والمراد بالمؤمنين المجتهدون الموجودون في عصر وبالجملة حمل السبيل على الفائدة
الجديدة وهو حمله على الاجماع اولى من حمله على التكرار وهو حمله على الدليل وقوله تعالى
كنتم خير امة الاية والخيرية يوجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم وايضا علل الخيرية
تعالى وصفهم بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بالشيء يكون
ذلك الشيء منكرا اثباتا باجماعهم حجة وبينة عليه جدا ولا يجوز المخالفة قطعا وهو
ثابت مطلقا وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه
قال اوسطهم اي ومن كون الوساطة العدالة قوله تعالى اوسطهم اي اعدلهم اثبت الله
العدالة الحقيقية المنافية للكذب والميل الى جانب الباطل للامة وتلك

العدالة

٢٤٨

العدالة ليست ثابتة لكل واحد من الامة كما لا يخفى فتعين المجموع وايضا الشاهد
حقيقة هو المخبر ولفظ شهداء في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس مطلق يتناول
الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم
الخبير للشهادة على الناس مطلقا وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط و
التفريط فان رؤس الفضائل الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة
والغباوة والعفة وهي نتيجة القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة
وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم المتوسط في
مجموع هذه الامور هو العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة وقول النبي صلى الله عليه وسلم
هي ص لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه في الوجوه
والادلة المشهورة في الاستدلال على ان الاجماع حجة قطعية لكن عليهما اعتراض قد
ذكره المصنف في التوضيح وذكر بعده فيما يتضح له على قطعية الاجماع ستة اوجه وادلة
فليطلب ههنا ولا حاجة الى ذكرها ههنا ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة
الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة
وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده ولا يكفر جاحده ويجوز الزيادة ثم اجماعهم
فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماعهم مختلف فيه فلهذا لا يضلل جاحده وفي مثل
هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر وفي عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني على
حكم لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجمعوا بالفيهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه

والاجماع الذي ثبت ... راجع
واحد منهم اجماع مختلف فيه
الخ فلهذا لا يضلل جاحده
وفي مثله يجوز التبديل في عصر
او عصرين صح

يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله اهل الاجماع للاجماع
على خلافه وتبديل الحكم الثابت بالاجماع بمثله جائز الحكم الثابت بالوحي فانه لا يجوز
تبديله اما الحكم الثابت بها بالاجماع فالممتنع بعد انقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم
انما هو تبديل الحكم الثابت بالوحي بالاجماع ولا يلزم من امتناعه امتناع تبديل الحكم
الثابت بالاجماع بمثله بل عند امتناعه يجوز ضدا واما الخامس ففي السند والناقل
جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في السببية فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني
سبب لظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل واما يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض اي الشيعة وداود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري لا بد من قطعي لان الاجماع قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني
لا يفيد القطع قلنا يكون الاجماع لغوا اي على تقدير ان يكون السند قطعيا
اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة على هذا التقدير لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما مزورة
ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ
التاكيد ليس بمقصود اصلي وكونه حجة ليس من قبل دليله اي سنده بل هو حجة بعينه
وذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع واما الناقل فكما ذكرنا
في نقل السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون با
لشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع
الظن بالدلائل المذكورة والحاصل ان نقل السنة كما يكون على ثلث مراتب كذلك

نقل الاجماع

فى القياس

نقل الاجماع يكون على ثلث مراتب ولكل من تلك المراتب حكم في كل منهما الركن الرابع
في القياس هو في اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفي الشرع
التسوية الفرع للاصل في علة حكمه ويدفعهما ماذكره المص وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا
الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس بعلة متحدة بحسب النوع لا بحسب
الشخص لا تدرك بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص فان العلة فيها تدرك بمجرد
اللغة واما العلة في القياس فانما تدرك بالاجتهاد فقط وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه يعني ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن
القياس اي ما يتقوم به ويتحصل والتعدية حكمه اي اثره الثابت به فالقياس هو
تبيين ان العلة في الاصل هذا اي هذا المعنى المعنى فيما اشتمل عليه الاصل من المعاني
ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة الحكم والغرض منه
وانما قال ليثبت الحكم في الفرع احترازا عن التعليل بالعلة القاصرة فانه كما هو مذ
هب الشافعي لا يكون قياسا وهذا اي جعل القياس تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع
اي هذا التعريف احسن من جعله تعديله واثباته للحكم في الفرع اي هذا التعريف للقياس
احسن من التعريف السابق لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والمعلول
لا بد ان يكون خارجا عن العلة وهذا المعنى انما يفيده هذا التعريف دون السابق
الا ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس

بانه مثل حكم احد المذكورين لمشل علة فى الاخر فانه لا يظهر حينئذ هذا التعريف من
التعريف السابق على هذا التفسير فانه يفيده ايضا وهو اى القياس يفيد غلبة الظن
اى على هذا التفسير فانه يفيده ايضا وهو اى القياس يفيد غلبة الظن اى غلبة ظن
المجتهد بان الحكم اى حكم الشرع فى صورة الفرع هذا اى هذا الحكم المستنبط بالقياس
فالمراد باثبات القياس للحكم هذا المعنى اى كون القياس مفيد الغلبة الظن بان
الحكم هذا لانه اى القياس مثبت له اى للحكم ابتداء اى وليس المراد به هذا لان
حكم الفرع يثبت بالنص والاجماع دون القياس وهذا ما قالوا ان القياس
مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر اى الذين عملوا بظواهر النصوص ولم يعملوا
ببواطنها من اهل الحديث وغيرهم نفوه اى القياس فبعضهم على ان لا عبرة للعقل
اصلا لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من الاحكام العقلية مثل الصانع والاصول اثبات ص
الدينية اى الادلة الدينية بمعنى انه ليس للعقل حمل اى لنظر على النظر واليه ذهب الامامية
والخوارج وبعضهم على ان لا عبرة فى الشرعيات خاصة اما للامتناع عقلا واليه
ذهب بعض الشيعة والنظام وهو اول ما انكر القياس وطعن فى السلف وبعض معتزلة
بغداد وهو الذين اتبعوه فى الانكار لكن تحذروا عن الطعن فرارا عن الشنعة
فذكروا طريقا اخر الاحتجاج الصحابة بالقياس وقالوا ما جرى منهم لم يكن على وجه
الاحتجاج بل على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكروا لمسائل التقريب
ما قصدوه من الصلح الى الافهام وهذا فاسد يعرف بادنى تامل ثم لنشار رجل

متجاهل

متجاهل يقال داود الاصفهانى والبطل العمل بالراى والقياس واما للامتناع سمعها
واذ ذهب داود الاصفهانى والى ادلة هذه المذاهب اشار بقوله لهم قوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فتكون الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة
الى القياس ويرد على هذا الاستدلال انه ان اريد ان كل حكم مستفاد من الكتاب
بغير نظر وجتهاد فهو بين البطلان وان اريد انه مستفاد منه ولو بنظر
وجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ح ان يكون النص المذكور حجة عليهم لا
لهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين اى القران فيكون الاحكام
مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد على هذا الاستدلال ما يرد على
ما قبله والاستدلال بهذا النص بناء على ان ما عدا الاحكام الشرعية من الامور
اذا كانت داخلة فى القران وكانت احوالها معلومة منه فالاحكام الشرعية
اولى بذلك فى ما عداه لان نزوله انما هو لبيانها اصلا ولبيان غيرها تبعا وقوله النبى
صلى الله عليه وسلم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا فاضلوا لفظ الحديث
هكذا لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا يعنى انهم اتخذوا
الجوارى سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء فقاسوا ما لم يكن اى ما لم يوجد من الاحكام
بما قد كان اى بما وجد منها فضلوا فاضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز
لادائه الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
ممكن وقد دعينا اليه اى الى العمل بالاصل بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما

على طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم لا يوجد فيهما وحى اليه النبى صلى الله عليه وسلم
متلوا او غير متلو امحرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية وفيه
اشارة الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع
وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس احتراز
عن الاجماع فانه لا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه بيان من جهة الشارع قطعى
فى الاصل وانما تمكنت الشبهة فى طريق الاتصال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد
فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات القطعى وهو اى
اثبات الحكم تصرف فى حقه تعالى فلا يجوز ولانه اى الحكم الشرعى والمراد به ههنا المحكوم
به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل فى دركها كالمقدرات من اعداد الركعات وساير
المقادير الشرعية التى لا مدخل للعقل والراى فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات
جواب عن سوال وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراى اتفاقا
فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس يعنى بين هذه الاشياء والاحكام الشرعية
فرق والى هذا الفرق اشار بقوله فان العمل بالاصل ههنا لا يمكن وهى من العباد وهى
تدرك بالحس او العقل وحاصل هذا الجواب انا نمنع العمل بالراى والقياس فيما يمكن
فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا كالحس ولا بالعقل لا فيما
لا يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق العباد ويكون مدركا بالحس او العقل
كالاشياء المذكورة وكذا امر القبلة يدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بالاجتهاد

الكواكب

الكواكب ونحوهما والاعتبار المفهوم من قوله تعالى فاعتبروا محمول على الاتعاظ بالقرون
الخالية يدل عليه سياق الاية فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم فى الامر
محمول على امر الحرب والقياس فيه جائز بالاتفاق هذا جواب عن تمسك القايسين بايتين الاية تين
ولنا اى للقايسين قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار رد الشئ
الى نظيره بان يحكم عليه بمثل حكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلى والشرعى والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا الخطاب
فيه اذا كان اللفظ عاما ولا للاتعاظ والقياس العقلى والشرعى فلا شك ان سوق
الاية للاتعاظ لا للقياس فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا
ان الاعتبار هو الاتعاظ لا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة لكن يثبت القياس
دلالة وطريقها فى هذه الصورة ان فى النص وهو قوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار ذكر
هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشركة ثم امر بالاعتبار ليكف
عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما ادخل فاء التعليل على
قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ انما يكون
علة له باعتبار قضية كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم اى بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمها فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى اى كون العلم بالعلة يوجب العلم

بحكمها في الاحكام الشرعية يفهم منه اي من النص المذكور بالنظر الى في التعليل من غير اجتهاد
بل بطريق اللغة فاذا كان مفهوما منه بطريق اللغة لا بطريق الاجتهاد فيكون دلالة نص
لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس ولا يلزم الدور ودلالة النص
مقبولة بالاتفاق وانما الخلاف في القياس الذي يعرف منه العلة بالاستنباط والاجتهاد
نظيره اي نظير القياس اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط
العلة لكونه مناسبا لما ذكره من ان القياس في الاحكام الشرعية مثل القياس
في الامور المتغيظ بها قوله النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا
الحنطة ولما كان الامر للايجاب لانه الاصل فيه لا صارف عنه والبيع مباح يصرف
اي الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف الايجاب في قوله تعالى فرهان مقبوضة الى
القبض فيكون هذه الحال اي حال المماثلة شرط البيع كما كانت حال القبض
شرطا للرهن بمعنى ان بيع الحنطة مباح ورعاية المماثلة فيه واجبة كما ان الرهن
جائز والقبض وجب كانه قيل اذا تبايعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن
فاقبضوا فينتفي البيع والاخذ بانتفاء المماثلة والقبض والمراد بالمثل القدر
وقدر الشيء مبلغه اي المساوي في القدر المتحد في الجنس لانه روي ايضا كيلا بكيل
ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم
القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة

فی سائر

في سائر المكيلات والموزونات اعتبارها بالحنطة والذهب والفضة حديث معاذ
الى اليمن قال ثم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجده في كتاب الله قال اقضي بما
قضى به رسول الله قال اجتهد وابرائي قال الحمد لله الذي وفق رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما يرضى به رسوله وهذا حديث مشهور يثبت به الاصول
وجواز ذلك لمعاذ انما هو باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص لان
معنى قوله اجتهد برائي افعل الاجتهاد برائي وافعل اجتهاد برائي فيتناول جميع
الاجتهاد في كل زمان على سبيل الشمول او على سبيل البدل لانه على المعنى الاول
عام وعلى الثاني مطلق والاطلاق كالعموم كاف في اثبات المقصود وقد روينا
في اخر ركن السنة ما هو قياس وهو قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان
على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وغير ذلك وهذه الاحاديث تدل على انه
النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في بعض الاحكام القياس وهي وان كانت اخبار
احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وكانت بمنزلة ما روي في شجاعة علي
رضي الله عنه وجود حاتم والنبي صلى الله عليه وسلم كان يذكر بعض الاحكام بعللها
ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فايدة وعمل الصحابة
اي بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى اشار الى دليل على حجة القياس بوجهين
احدهما انه بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص و
ان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان ذلك لا يكون الا عن

قاطع على كونه حجة وان لم تعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه
بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس
ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص ويكون دالا على حكم المقيس بطريق التبيان وهذا لا ينافي كون القياس
مظهرا واما في قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء ليكون في كتاب الله تعالى
بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه من قبيل الاول والحكم في المقيس
من قبيل الثاني وفي ذلك اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا
ومعنى باعتبار نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا
ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا ولذا كانوا اصحاب الظواهر واما العلماء
الراسخون في العلم فقط وفقهم الله تعالى لكشف قناع الاستتار عن محاسن معاني التنزيل
ودقائق التاويل فعملوا بنظم الكتاب ومعناه ولذا كانوا ارباب البواطن بعدما
كانوا اصحاب الظواهر انكاره النبي صلى الله عليه وسلم القياس بني اسرائيل بناء على
جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا لانه بالعمل والعمل بالاصل اي بالاستصحاب
عمل بلا دليل لان وجود شيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات
توجد بعد العدم وتعدم بعد الموجود وقيل لا احد ليس امرا به اي بالعمل الاصل

بل بالعمل بالنص اي بل هو مامور بالعمل بالنص في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل
ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم يكون حلالا لقوله تعالى خلق
ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فقط
فانه قياس في مقابلة النص وهو مردود جدا والظن كاف للعمل جواب عن قوله
فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو اي اثبات الحكم بالقياس تصرف في حقه تعالى باذنه
ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في
دركها فصل شرطه اي شرط القياس وله اربعة شروط الشرط الاول ان لا يكون
حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل اي مقصودا عليه من قبيل استعمال الباء
في المقصود عليه لا في المقصود والاول اصل والثاني مشهور بنص اخر دال على الاختصاص
كشهادة خزيمة اي كاختصاص قبول الشهادة الواحد بخزيمة من بين الناس
بقوله النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه وفي ذلك انه شهد للنبي صلى الله
عليه وسلم فانه اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك
التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة
للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والاحكام المخصوصة بالنبي صلى الله
عليه وسلم كتحليل التسع نسوة وان لا يكون اي الشرط الثاني ان لا يكون حكم
الاصل معدولا عن القياس وهو اي العدول عن القياس اما بان لا يدرك اي
حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون اي حكم الاصل

مستثنى عن سننه اى سنن القياس و طريقه المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى
فانه ينافى ركن الصوم قياسا وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف لكنه
استثنى عن سننه باعتبار انه غير جائز فان النسيان سماوى محض جبل عليه
الانسان فاذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل على
الاكل نسيانا فى عدم فساد الصوم وليس عدم فساده فى الوقاع نسيانا بالقياس
على الاكل نسيانا بل لا بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم فى الاكل نسيانا انما كان باعتبار
انه غير جائز لا باعتبار خصوصية الاكل فلا يرد الاعتراض به على عدم قياس اكل خطاء على
الاكل نسيانا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن القياس
لانه اى التقوم يعتمد الاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض اى للمنافع والقياس
عدم تقوم كل ما لا بقاء له اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت فى الاجارة
بقوله تع والوهن اجورهن وقوله تع اخبارا على ان تأجرنى ثمانى حجج وقوله النبى
صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه واذا كان مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة وان لا يكون
المعدى اى الشرط الثالث ان لا يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لان المطلوب من القياس
الشرعى انما هو اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بان يكون حكم الاصل
حكما شرعيا وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرنا بقولنا ثابتا باحد الاصول
الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع فيه اشعار فانه لا يجوز ان يكون حكم

الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما لم يثبت ولا ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة فى القياسين فذكر الوسط فى القياس لو سهطه ضايع وان لم يتحد بطل احد
القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم من غير تغيير فى الفرع
لحكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم الى فرع هو
نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص قطعى يستد به باب
الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس
تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة فى صحته لما مر فى بحث الحقيقة والمجاز ولكن
لا وجه لتفريعه على ما ذكره فى التلويح لان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما هو
فى القياس الشرعى اذ لا حاجة له ذلك ظاهر لان حكم الاصل فى القياس الحسى واللغوى انما
يكون حكما حسيا ولغويا اذ المطلوب كما مر انما هو اثبات حكم شرعى لا حسى
حتى يكون حكم الاصل فيه حسيا او لغويا كما ان المطلوب من القياس الحسى واللغوى
انما هو اثبات حكم حسى ولغوى لا حكم شرعى حتى يكون حكم الاصل فيهما شرعيا
كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة
المسكرة بناء على وجود معنى المخامرة فيها يعنى ان رعاية هذا المعنى انما هو
للوضع وترجيح الاسم على غيره على ما سبق لا لصحة الاطلاق فلا يصح اطلاق
لفظ الخمر على غير العقار من المسكرات لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فى صحة الاطلاق
مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى لوم استعمال الطلاق الطلاق
الفاظ

مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي لو من استعمال الفاظ الطلاق
في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك لكنه لا يحمل اى لا يطلق لفظ الخمر
عليه اى على سائر الاشربة المسكرة مجازا مع ارادة الحقيقة اى عند ارادة
معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
بحسب استعمال واحد فانه ليس بجائز وان اطلق اى لفظ الخمر على سائر
المسكرة حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع ههنا وكذا الزنا للواطة و
اما الحاق اللواطة بالزنا في ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا
ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات ولا يقال الزم اهل الطلاق فيكون اهلا للظهار
كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذمي وهو الفرع حرمة لا تنتهي بها اى بالكفارة لعدم صحة الكفارة عنه
لعدم اهلية لها فلا يصح قيام الذي على المسلم في اهلية الظهار لانه يلزم تغيير حكم
من الانتهاء الى عدم الانتهاء وهو فاسد وانما يشترط الحرمة في بيع المقلي
بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان بطلان
الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لان المحل لا جزاء
تنكثر وا تنتفخ بهما لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة
كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة
اى غير مقيدة بالتساوي بالعدد وعدم التساوي بالكيل والوزن وهي

اى الحرمة

اى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة
بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي كيلا او وزنا وفي الفرع
حرمة لا تنتهي بالتساوي اصلا لا كيلا ولا وزنا ولا عددا فان العدديات
ليست من المكيلات ولا من الموزونات فلا يمكن التساوي فيها بالشيء من
الكيل والوزن اصلا والتساوي بالعدد ممكن لكنه ليس بمعتبر شرعا فيلزم من
قياس العددي على المكيل او الموزون في حرمة الربوا تغيير الحكم من التقييد
والانتهاء الى الاطلاق وعدم الانتهاء وهو فاسد ولا يصح قياس الخاطئ
اى الاكل خطاء على الناسي او على الاكل نسيانا في عدم الافطار تفريع على قوله
اى فرع هو نظيره لانه اى الخطاء ليس نظيره لان عذره اى عذر الخاطئ
دون عذر الناسي لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط
بخلاف النسيان فانه سماوي محض حصل عليه النسيان فلا يمكن الاحتراز عنه ولا يصح
الا نسان ۵
اى القياس اذا كان في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص فيه وقد مر ان المراد
نص قطعي ينسد به باب الاجتهاد دال على الحكم في الفرع او عدمه لا مطلق النص
المتناول لغير هذا النص فانه يصح القياس اذا كان في الفرع نص غير قطعي
لا ينسد به باب الاجتهاد ولا دال على الحكم فيه ولا على عدمه لا مقبول الزوائد
وهو نص للظني دلالة الغير المقبول برواية القصور فيها وللاجتهاد مساغ
معه فانه يخص ويأول بالقياس بخلاف ما اذا كان النص قطعي الدلالة مقبول

الرواية فانه لا مساغ للاجتهاد ولا يصح القياس لانه ان كان موافقا للنص فلا
حاجة اليه لانه انما يحتاج اليه عند خلو الحكم عن دليل دال عليه لا عند عدم خلوه عنه
فعدم احتياج اليه عند وجود النص في الفرع ينفي صحته والاستدلال به وان
كان القصد الى تعاضد الادلة لان مبناه على عدم الدليل من الشارع
ان كان مخالفا يبطل وان لا يغير القياس حكم النص الظاهر ان المراد تغير
حكم النص في الجملة المقدم على القياس عند التعارض سواء كان هو النص في حكم الاصل
او في حكم الفرع او غيره وانما اشترط ذلك لان تغير حكم النص في نفسه باطل مطلقا
ثم اورد بعد امن الامثلة المشتملة على تغير حكم النص بقوله فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة اي على التمليك فيها لانها اي الشرطية التمليك
فيه تغير حكم قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام هو جعل الغير طاعما
اي اكلا سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك في الطعام قياسا
على التمليك في الكسوة تغير لحكم النص من الاطلاق الى التقييد وكذا شرط الايمان
في الرقبة وتقييدها بالمؤمنة في كفارة اليمين قياسا على شرطه فيها وتقييدها
بها في كفارة القتل يخالف اطلاق النص اي تغير حكم النص من الاطلاق الى
التقييد فلا يصح القياس في اثبات شيء من هذين الشرطين قطعا للزوم
التغير جدا وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قول النبي صلى الله عليه وسلم
الى اجل معلوم يعني في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن

معلوم

معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على السلم المؤجل
بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لانه يدل على اعتبار
الاصل في السلم شرعا ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص وثانيهما ما اشار اليه
بقوله والفرع لم يعده كما هو مذهب في الاصل اي الشافعي لم يعد حكم النص
كما هو في المقيس عليه بل عداه بنوع تغير اذ في الاصل يعني السلم المؤجل جعل الاجل
خلفا عن وجود المعقود عليه اي المسلم فيه لكونه غير موجود ليتمكن تحصيله
فيه اي في الاجل وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم
والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص فيه الشرع باقامة ما هو سبب
القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها
ليتمكن تحصيله فيه فحكم الاصل اي السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم
خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وهنا اي في قياس السلم الحال
على السلم المؤجل سقط اي هذا الحكم وغيره لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن
الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغير وانتفاء هذا
الشرط في هذا القياس يدل على فساده ويوجب بطلانه فان قيل هذا السؤال من
جانب الشافعي الى جانب الحنفي انتم غيرتم ايضا اي كما غيرنا النصوص المذكورة
قوله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء

فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص حيث جوزتم بيع القليل
مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وهو الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله
النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على
دفع غير ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها اي وكذا غيرتم النص الدال
على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله انما الصدقات للفقراء
الآية في صرفها الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصور بكون اي قلتم
ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل
اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعين
الواجب يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليها بل يحتاج الى
غيرها وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة
فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فبالتعليل بالحاجة في الصورتين
غيرتم حكم النص وفي جواز لفظ تكبير الافتتاح اي وكذا غيرتم في هذه الصورة
النص الدال على التكبير وهو قوله تع وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيمه سبحانه
فيجوز تكبيرة الافتتاح باي لفظ كان فيه تعظيم الله تع نحو الله اجل وفي
ازالة الخبث بغير الماء اي وكذا غيرتم النص في هذه الصورة وهو قوله النبي

صلى الله

صلى الله عليه وسلم حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء وحاصل هذا السوال انه كان
قياسنا في الصور المذكورة باطلا لكونه مغيرا للنص فقد كان قياسكم في هذه الصور
ايضا باطلا لكونه مغيرا للنص وان كان قياسكم حقا مع التغيير فقد كان قياسنا
ايضا حقا مع التغيير والا يلزم الترجيح وهو فاسد قلنا في الجواب عن الاول المراد
بالتسوية المشروطة بقول النبي صلى الله عليه وسلم الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي التسوية بالكيل في المطعومات وهي التسوية بالكيل لا تتصور
الا في الكثير فلا يعم القليل بل يخص الكثير والمعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام مما يعلم
المساواة فيه بالكيل الا سواء بسواء وبيع القليل لا يدخل تحت النهي فيجوز
بيع القليل بالقليل مع عدم المساواة فيه كما هو المفهوم من النص المذكور لعدم
تحقق العلة وهي القدر والجنس فان المتحقق هو الجنس بدون القدر وهو بدونه
ليس بعلة وانما كان تغيرا اي وقلنا في الجواب عن الثاني انما كان التعليل في دفع
القيم تغييرا للنص الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو شاة
واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الصدقة اي الزكوة لا مطلق الصدقة عبادة
محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تع فلا تجب للفقراء ابتداء وانما
خلت لهم مع وسخها وتصرف اليهم ثانيا ضرورة دفع الحاجة وايفاء لحقوقهم و
انجاز العدة ارزاقهم بقوله تع الا على الله وهي مختلفة لا تندفع بنفس الشاة
مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما

امر الله الاغنياء بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال
والفداء باسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فجاز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح
للصرف اليه عينا كان او قيمة فثبت ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة
النص وجواز الاستبدال الثابت بدلالته وكون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم اي حكم صلاحيته للصرف الى
الفقير بحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وتجعلها صالحة للصرف
الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فيه وليس اي في حكم صلاحية
الشاة للصرف تغير النص اصلا اذ النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير بل التغير في حكم جواز الاستبدال وهو ثابت بدلالة النص لا بالتعليل فصار
التغير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول قلنا في الجواب عن
الثالث وذكر الاصناف لعد المصارف واللام في للفقراء للاختصاص والدلالة على
ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم اهل مصارف صالحون
للصرف اليهم سواء صرفت اليهم او لم تصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف
وانما يغيره ان لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة لملك جميع الاصناف فيكون
صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ولم يسلم كونه للتمليك فالمراد الجنس دون
الاستغراق لعدم امكان ان يراد ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين
اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين فلما كان

المراد

المراد الجنس دون الجميع فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان
يراد الافراد بل يجوز الصرف الى بعضهم كما جاز الصرف الى كلهم وهو الثابت بالنص
فلا تغيير فيه للنص اصلا وقلنا في الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل لفظ فيه
التعظيم يكون في معنى الله اكبر فادى القيمة وذكر لفظا اخر فيه التعظيم يكونان في معنى المنصوص
وحكمه فلا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من بعض الاحاديث القدسية
وهو الكبرياء ردائي والعظمة ازاري بين الكبرياء والعظمة ولا يلزم منه ان لا يكون اعظم
اعظم واجل بمعنى الله اكبر وحكمه لان المامور به في قوله تعالى وربك فكبر بمعنى التعظيم
اللغوي المتعارف والفرق بينهما بان الكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان
والعظمة بمنزلة الازار كما يفهم من هذا الحديث لا يقدح في كون نحو الله اعظم واجل في معنى
الله اكبر ولا يمنع قياسه عليه جدا فكل لفظ فيه التعظيم فهو في معنى المنصوص وحكمه
قطعا وقياسه عليه صحيح مطلقا ولا وجه للاعتراض عليه اصلا وقوله ادى القيمة راجع الى
جواز دفع القيم لا الى مسئلة جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح وانما ذكره ههنا لان فيه وفي
غير لفظ التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص وحكمه فلذلك جمعهما في سلك واحد
قلنا في الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود من استعمال الماء
هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب
او خرقه وكون الماء صالحا للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشارك
في ذلك وكونه مزيلا يقتضي طهارة محل النجاسة وعدم تنجسه اي الطهارة وهي الماء بملاقات

وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منهما القيته في النار فالعبد بحقائق زبان اكبر

النجسة والا لما حصلت الازالة بل الزيادة فيجوز اى الازالة بكل ما يصلح لها اى للازالة
من المايعات المزيلة ولما كان ههنا مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء انما هو لخاصية
فيه للازالة اذ لو كان لها لا لخاصية فيه يوجب ان يشاركه فى رفع الحدث جميع المايعات
المزيلة تداركه دفعه بقوله وانما لا يزول الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى غير معقول فى الاصل
وهو الماء اذ العضو طاهر لا ينجس بشئ حتى لو ادخل يده فى الاناء لا ينجس ما فيه وانما ثبت
حكما ضرورة الامر بالتطهير ومن ضرورته زوال النجاسة ومن شرط القياس ان يكون
المعنى المشترك معقولا بخلاف الخبث اى الحدث فى عدم معقولية ازالته ملتبس اى ازالة ص
بخلاف الخبث فان ازالة الخبث بالماء معقولة فلذلك جاز قياس المايعات
المزيلة على الماء فى ازالة الخبث لمعقوليتها اعنى لتحقق شرطه وهو معقوليتها ولم يجز
فى ازالة الحدث لعدم تحقق شرطه لعدم معقوليتها ولما كان ههنا مظنة ان
يقال ازالة الخبث معقولة لكن يلزمها امر غير معقول وهو عدم تنجس كل ما يصل الى
الخبث باول الملاقات وهو مانع عن القياس لكونه خلاف شرطه تداركه دفعه بقوله
ولا يضر ان يلزمها اى ازالة الخبث امر غير معقول دفعا للحرج وهو اى ذلك الامر الغير المعقول
ان لا ينجس كل ما يصل اليه اى الى الخبث باول الملاقات وقوله لا ينجس الخ لنفى الشمول لا لشمول
النفى وانما لا يضر لان الحكم فى غير المعقول وان كان لا يتعدى قصدا لكن يتعدى اذا ثبت
غير المعقول فى ضمن المعقول اذ الاعتبار للمعقول المتضمن لا غير المعقول المتضمن ولان تعدية
ما هو معقول وجب وما ليس بمعقول ليس بممتنع التعدية اذ هو ثابت فى ضمن معقول

رفع

فيمكن تعديته لا لكن لا قصدا بل ضمنا وتبعا وهو جائز قطعا لان الماء مطهر طبعا
هذا التعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة
نفوذه وسهولة خروجه فيزول به اى بالماء كلاهما اى الخبث والحدث جميعا
وغيره من المايعات المزيلة كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث اى
بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة لا باعتبار الطبع و
الخلقة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا بخلاف الخبث فانه معقول ثبوتا وزوالا فيزول بكل مايع ما
كان او غيره واما الحدث فانما يزول بالماء لا غير ثم اورد على عدم معقولية ازالة
الماء للحدث سؤالا من قبل الشافعى بقوله فان قيل لما كان ازالة الحدث بالماء غير
معقولة وجبت النية كالتيمم واجاب بقوله قلنا يأتى الجواب فى فصل المناقضة
وهو على ما ذكره فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل يعنى
ليس التطهير فيه امرا حادثا شرعا للضرورة فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث يعنى بطبعه الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة
يعنى لكن حدث فيه التطهير شرعا ضرورة ارادة الصلوة عند عدم الماء وهو معنى
لا يعقل حدث فيه ضرورة فيفتقر الى النية واذا وجبت النية فى ازالة الحدث
بالتراب ولم يجب فى ازالته بالماء وقياس ازالته بالماء على ازالته بالتراب فى وجوب
النية يكون مع الفارق دون المشارك وهو فاسد جدا اصل العلة للحكم

قيل المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى وتسمى بالعلامة وهي ما
يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة
والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه
وقيل المؤثر وهي اي العلة في الحقيقة ليست بمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود
الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق وتكثيره في الحكم المصطلح وهو الوجوب
الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كا
لدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك
الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار بمعنى ان العقل يحكم بوجوب
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل
بحقق عندهم انه علة الافكون الوقت موجدا لوجوب الصلوة والقتل
لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد والحاصل ان كل شيء جعله
الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد
الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب
عقيب وجود ذلك الشيء الا ان يقال العلة مؤثرة بالنسبة الينا فان الاحكام
تضاف الى الاسباب في حقنا وانا مبتلون باضافة الاحكام بالنسبة الينا
فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا وانا مبتلون باضافة الاحكام

الى الاسباب

الى الاسباب الظاهرة وكون الاحكام مضافة في ظاهر الشرع الى الاسباب في
حقنا هو معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع
الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة بان العلة يوجب على الله شرع الحكم
عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد وجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل
على حكمة مقصودة ومصلحة مطلوبة للشارع في شرع الحكم هذا تفسير للباعث لا على
سبيل الايجاب والمراد من اشتماله عليها ان ترتيب الحكم على هذه العلة محصل للحكم
فان العلة لوجوب القصاص العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا
المعنى من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضر اي عن العباد بيان للحكمة وهذا مبني
على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
عليه وهو مذهب جمهور من المحدثين وجمع من الفقهاء محتجين على ذلك بان
خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق على انه لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث وما العدم عن الخلق قول المخالف انها ليست معللة بها فانه
يؤدي الى انكار النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء الخلق
مثلا لازم لها وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
وكون العلة هكذا اي بحيث تجلب النفع الى العباد ويدفع الضر عنهم يسمى مناسبة
فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد ويدفع ضررا عنهم ثم المناسب اما

حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالذنوب ومشهور الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة كرياضة النفس
وقهرها او دنيوية واما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في الشرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد
العدوان والسرقة والغصب مثلا حربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها
لا ضرورية كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمة لنجاستها وعلو
منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي كل ما يتوهم انه مناسب ثم اذا
تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب
الازال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلوة
وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل فرد من افراد
الحكم ولا يضاف الحكم اليها لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس اي
بل تعتبر الحكم الحكمة المجردة عن الضبط في جنس الحكم فيضاف الحكم الى وصف
ظاهر منضبط يدور الى الوصف معها اي مع الحكمة او لغلبة وجودها الى

وجود الحكم

وجود الحكم عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتيب الحكم على الوصف محصلا
دائما الا في الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة هي دفع الضرر وهو انما يتحقق عند و
جود المشقة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون
محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا اي في هذا الفصل ابحاث الاول
الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله النبي صلى الله
عليه وسلم الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله دل على ان
هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب للحكم بالصيغة
لا بالعلة اي لا بالعلة اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل
الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من صيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه
الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية ويمنع
وجود جميع الاوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض
محتمل لان كل وصف عند المجتهد محتمل للعلية وعدمها ولا يثبت الحكم بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض وعند البعض هي معللة بكل وصف صالح للتعليل و
اضافة الحكم اليه الا بمانع مثل مخالفة نص او اجماع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل
واضافة الحكم اليه ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض لما مر من امتناع وجود الكل في
الفرع وعدم ثبوت الحكم بالاحتمال فتعين التعليل بكل وصف صالح له الا ان يقوم
مانع والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن الدليل الاول على المذهب الاول

وهو قوله النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم
بصيغته لا انه داع وانما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
اخر عن الدليل الاول على المذهب الاول ايضا اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل
لا في الفرع وانما هو موجب للحكم في الفرع بسبب العلة نحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع
في الاصل وعند الشافعي لو النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي
هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب
الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف اي بكل واحد من تلك الاوصاف يلزم التعدية
بالنظر الى الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى وصف القاصر وهذا تناقض ولو
علل بجميعها فهو محال لما مر من امتناع وجود الكل في الفرع فتعين البعض الدال عليه
الدليل وعندنا لا بد مع ذلك اي مع لزوم الدليل المميز للوصف الذي هو علة من الدليل
على ان هذا النص يراد استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة وكون الاصل في النصوص التعليل وان كان هو الظاهر لكنه انما يصلح
للدفع لسقوط بهذا الاحتمال لا لاثبات الحكم في الفرع فشرط الدليل الدال على ان هذا
النصوص معلل في الجملة لدفع هذا الاحتمال حتى يصلح لاثبات الحكم في الفرع ونظيره
اي نظير الاصل المذكور وهو لزوم الدليل الدال على ان هذا النص معلل في الجملة مع
لزوم الدليل المميز للوصف الذي هو علة واشتراطه في التعليل عندنا في حديث الربوا
اي في قوله النبي صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب الفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد

ان قوله

ان قوله يدا بيد يوجب التعيين اي تعيين البدلين لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز
عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن
الدين اي عن بيع الدين بالدين شرط تعيين الاخر اي شرط في باب الصرف تعيين
البدلين جميعا مطلقا سواء اتحد الجنس او اختلف احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربوا فان للنقد مزية على النسيئة كما شرط مماثلة البدلين ومساواتهما
عند اتحاد الجنس فقط احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم لوجوب تعيين
البدلين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب تعينهما في بيع الحنطة
بالحنطة وبالشعير وبالعكس حيث لا يجوز بيع الحنطة بعينها بحنطة لا بعينها
ولا بشعير بغير عينه اي لا بعينه وبالعكس مع الحلول وذكر الاوصاف
اجماعا وحتى شرط الشافعي له التقابض في المجلس في بيع الطعام اي ما يؤكل
مطلقا سواء اتحد الجنس او اختلف على ما اشرنا ليحصل التعيين فاذا
وجدناه اي حديث الربوا ونصه معلا في ربوا النسيئة حيث ثبت باجماعهم
على تعدية وجوب التعيين مع النقدين الى غيره ان النص الربوا معلل في حق
وجوب التعيين مع النقدين بشبهة الفضل اذ لا تعدية بدون التعليل نعلله
في ربوا الفضل اي يجب ان نعلله في حق وجوب المماثلة والمساواة بين البدلين
بطريق دلالة الاجماع لانه اي ربوا الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة

ابثت اي اسد ثبوتا وتحققا منه اي من ربوا النسية وهو مبني تعدية وجوب
التعين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسية وحقيقة الشي
اولى بالثبوت من شبهة فاذا كان معللا في حق وجوب المماثلة ايضا الى ساير الموزونات
وتعليله في وجوب التعين في ربوا النسية ثابت بالاجماع وتعليله في وجوب المماثلة
في ربوا الفضل ثابت بدلالة الاجماع ولذا كان الاول دليلا على الثاني في الاحاديث
وهو اشارت او نفي شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا
لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي يجوز ان تكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا
ثمنا وهذا الوصف لا ينفك اصلا سواء كان مضروبين او غير مضروبين ومعنى
كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة
باعتبار ان الشارع اعتبر جنسها في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي
وللربوا عند الشافعي وعارضا اي ويجوز ان تكون العلة وصفا عارضا كالكيل
للربوا فانه جعله علة للحرمة وليس بوصف لازم للحنطة والشعير جنسا لانهما
قد يباعان وزنا وهذا نفي لعدم جواز التعليل بالعارض بناء على ان انفكاكه
يوجب انتفاء الحكم ومبنى هذا النفي لعدم ان المعتبر صلاحية المحل للاصابة لا انفكاك
للصلاحية ولا انتفاء للحكم جليا وخفيا على ما ياتي في فصل الاستحسان اي ويكون
العلة وصفا جليا او وصفا كرمنا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع لان صيغ

الايجاب

الايجاب والقبول قرينة ظاهرة عليه وهذا نفي لعدم جواز التعليل بالخفي وجوابه
على ما ياتي هو ان الخفي قد يكون اقوى والقوة بالاعتبار اولى فيجوز التعليل
به جدا او اسما اي ويجوز ان تكون العلة اسم جنس كقوله النبي صلى الله
عليه وسلم في المستحاضة اي في دمها انه دم عرق انفجر وهذا اي الدم اسم اي
اسم جنس مع وصف عارض وهو الانفجار والمراد بكون العلة اسم جنس
كان يتعلق الحكم بمعناه القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات وحكما اي ويجوز ان
يكون العلة حكما شرعيا كقوله النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك
دين قاس النبي صلى الله اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد على
عليه وسلم
الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في ذمة وقولنا في المدبر
انه مملوك يتعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس
عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونه مملوكين يتعلق
عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت احترازا عن
المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر لانه على تقدير عدم الموت
وزوال المرض لم يقع العتق وهذا نفي لعدم جواز التعليل الشرعي ومركبا اي
ويجوز ان يكون العلة وصفا مركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة
مجموعها وهذا نفي لعدم جواز التعليل بالمركب وغير مركب وهذا ظاهر كالطعم ومنصوصة

اى ويجوز ان يكون العلة المنصوصة وغير منصوصة كما يأتي وهذا نفي لعدم جواز
التعليل بعلة غير منصوصة لما سيأتي مع جوابه مسئلة ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الفضة والذهب
والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف انما هو فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة
فيجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة سواء كان
اى النص والاصل معقول المعنى او لا وسواء علل او لا بعد التعليل لو اضيف
الحكم الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص دون العلة وهو معنى عليه
الوصف لكونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع في
التعليل في تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لكونه الحكم في الفرع وهذا اشارة
الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت با
لعلة دون النص لانه لا معنى العلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا
يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة
وهي موجودة في الفرع فيثبت ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا الاجماع على
جواز العلة القاصرة المنصوصة وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد
بيان لمية احكام الله تعالى احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما
جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل

مع ندرة العلة المنصوصة كان في ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فيقتصر
بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها النص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل
لا ينحصر في هذا اى في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول واسرع الى الاذعان
وازيد في الاطمينان ونحو ذلك ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم
فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور حاصله والتعليل بالعلة
المتعدية بناء على لزوم الدور ومحصوله استدلال على صحة التعليل بالعلة القاصرة
قلنا يتوقف اى التعليل على علمه اى علم المجتهدين بان الوصف حاصل للغير اى في غير مورد
النص لا على التعدية فالموقوف على التعدية بمعنى العلم لوجود الوصف في غير مورد النص
فلا دور والحاصل ان التاثير في العلة وهو اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
شرط في التعليل عند ابي حنيفة لا عند الشافعي لاكتفائه بمجرد اخالة العلة وتوهمها من
غير اشتراط تاثير العلة فاذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص وغير حاصل في غيره
لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره فلا يحصل عليه الظن بالعلة عندنا لعدم حصول
غلبة الظن بالتاثير وعند الشافعي يحصل الوقوف على العلة لاكتفائه بمجرد الاخالة فلهذا
لا يجوز التعليل بالقاصرة عندنا ويجوز عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار بهذا الظن فانه مجرد وهم عندنا لعدم
تحقق التاثير ولا يعارض الوصف المتعدي المؤثر مسئلة ولا يجوز التعليل لعلة

باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كان العم
فانه ان اراد وتعليقه صح

اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه
اذا ملكه لا يفيده لان هذا الوصف وهو العتق بمجرد الملك غير موجود في الاصل وهو
ابن العم وان اراد به اعتاقه بعد ما ملكه اي ان اراد انه يصير ملكا لم يقع عن الكفارة
باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم ذلك في الاخ اي فلا نسلم وجود ذلك
الوصف في الفرع وهو الاخ لانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب
فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح كما قالوا لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانها
نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع او تخلف
الحكم في الاصل بالاجماع مع اختلاف في العلة عطف على قوله تخلف اي لا يجوز التعليل
لعلة تختلف في علتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كقوله في قتل الحر بالعبد
عبد اي انه عبد فلا يقتل به الحر لان العلة عنده الحر بالحر والعبد بالعبد كالمكاتب
الذي قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله ارث غير سيده فانه تختلف في ان علة عدم
قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد
ام غيره من الورثة بناء على انه بطل كون ماله يبدل بعقوبة المحل ام لا فنقول العلة في الاصل
جهالة المستحق لا كونه عبدا اصلا ولا يجوز اي التعليل بعلة مقارنة لوصف
يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب اي انه مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى البعض البدل فنقول اداء البعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو
موجود في الاصل دون الفرع الثالث اي البحث الثالث يعرف العلة بامور اولها

الكتابة صح

النص

النص اما صريحا وهو ما دل بالوضع على العلية كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين
الاغنياء اي لئلا يصير الفيء اي الغنيمة دولة اي متداولة بينهم يتداولونه بان يكون
مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فيما رحمة من الله وغيرها
من الفاظ التعليل نحو لكذا او بكذا او ان كان كذا او اما او وهو ما يلزم من مدلول اللفظ
بان يرتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء في ايماء اي في الحكم ولو
كان اي الفاء في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا او في الوصف نحو قوله
النبي صلى الله عليه وسلم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان
اي مثل قوله فانه يحشر ملبيا صريح لا ايماء لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل
فصار كاللام بمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم وكذا اي بان يرتب
الحكم على الوصف في لفظ الراوي الا انه اي ظهور العلية او يرتب على المشتق
عطف على قوله بان يرتب الحكم على الوصف اي او بان يرتب الحكم على المشتق
نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم ويقع اي الحكم جوابا نحو ما قال الاعرابي
وقعت امرأتي في نهار رمضان فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة
كانه قال واقعت فاعتق اي فكفر باعتاق رقبة فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد فان ذكره لو لم يكن هو ونظيره للتعليل بالحكم مستبعد من الشارع
وغرض الاعرابي من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون

نحو زنا ماعز فرجم ... دون الاول لاحتمال الغلط ...

السوال مقدرا في الجواب فكانه قال وقعت فكيف فيحمل على التعليل جدا ويكون
اي الحكم بحيث لو لم يكن اي ما ذكر معه او نظيره علة له لم يفد اي ذكره معه ولا ينبغي
للشارع الاتيان بما لا يفيد وهو بعيد نحو انها من الطوافين عليكم والطوافات
حيث ذكره مع قوله الهرة ليست بنجسة والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان
اذا وقعت بين الجملتين تكون للتعليل اي التعليل الاولى بانها ثابتة كقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر
ان في هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها نحو رايت لو كان على ابيك
دين الحديث قال الخثعمية سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله تعالى فذكر
نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وهو الاتيان
بما لم يفد او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين
المفهومين من الفرق بين الشيئين نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق بين
الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها او ذكر احدهما اي او مع احد
الحكمين او الشيئين نحو القاتل لا يورث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
ليشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما او بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء
نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو
حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع ان

سلم العلية انما قال بان سلم العلية لان العلة في بعض هذه المواضع غير مسلمة
لانه يمكن ان يكون العلة في بعض هذه المواضع نحو واقعت امراتي هتك حرمة الصوم
الذي اشتمل عليه المواقعة دون المواقعة وان نسب الحكم الى المواقعة لكن بعض
تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت
علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه لان الزنا
ان كان علة فكلما وجد يثبت الرجم نصا لا قياسا فاستخرجه اعلم ان التعليل بالعلة
القاصرة التي لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها
النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا
والقاتل وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء
امكن القياس او لم يمكن فلم يرد ما ذكره المص وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك
القضية التي وقعت جزاء ونحوها على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون اي
المناط هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية
وهذا لا يرد على المتمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية
قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في تمسكهم به بل انما يدعون
فيه الظن وظهور العلية ودفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء
في ذلك اي في الظن وظهور العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة
لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وذهب المص

الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبر الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره وشرطها اى الملائمة فهى شرط زايد على المناسب فلا بد من تفسيرها بما يميزها وكونها اخص منها وهى ان يكون اى الوصف على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا الى وصف الاسلام لانه نابية عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها وهذا هو المراد على ما ذكر فى كلام فخر الاسلام ومن تبعه لكن قال المص واظن ان المراد منه اى من هذا التفسير ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم و يكون الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه اى الوصف متضمنا لمصلحة مرسلا لا يقبل اتفاقا لكنه كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا الى ما يتعلق بقوله ويكفى الجنس البعيد هنا يعنى الجنس الذى اعتبره الشارع فى جنس الحكم قد يكون قريبا او وسطا و بين نوع الوصف وقد يكون بينهما وسايط او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذى هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل وسايط واشد خصوصية كان القياس اقوى بالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه اى على الصغير لما فيه من العجز وهذا اى تعليل ثبوت الولاية بالصغر

اعتبر الشرع لمصلحة حفظ النفس مثلا فان هذا اى كونه متضمنا لمصلحة م

لما فيه

لما فيه من العجز لو افق تعليل رسوله الطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة فى الصورة الاولى الصغر وفى الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى الصورة الاولى الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة فى المرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع جنس هذا فى الخلوة مع الجماع اى فى الخلوة الصحيحة فى اقامته سبب الداعى مقام المدعو اليه وكذا حمل الشرب على حد القذف قال على رضى الله عنه فى حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون واذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كان الى الملائمة ومؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة يعنى ان الوصف المناسب بمنزلة الشاهد فكما لا بد من اعتبار صلاح الشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين لا بد لجعل الوصف المناسب علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب العمل وعند بعض الشافعية يجب اى العمل

بالملايم بشرط شهادة الاصل يعني ان القائل بوجوب العمل بالملائمة فرقتان فرقة
يجب العمل بالملايم عندهم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع
فيطابقها سالما عن المناقضة والمعارضة وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وشهادة
الاصل هي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه وعند
البعض اي وفرقة يجب العمل بالملائم عندهم بشرط شهادة الاصل بل يجوز كونه مخيلا
اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة يعني يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة
لذلك الحكم وهذا اي ما ذكر من الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح
المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد لا البعيد وهو اي جنسه الابعد كونه متضمنا لمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع جنس البعيد وهو تضمن
اعتبار الجنس البعيد لكن المراد هو الاعتبار قصدا لا ضمنا وشرط القبول ثلثة شروط والى
اشار بقوله اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كترس الكفار
باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف الحكم اذ لم
يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق ولم يشهد لها اصل معين لكن وجد اعتبار الضرورة
في الرخص كاستباحة المحرمات فاعتبر ههنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم
قطعا انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص
اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة

المسلمين

المسلمين داعية الى جواز الرمي وتكون قطعية لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعي
وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس
في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس بالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية
ما اذا لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض فانها مصلحة جزئية
مختصة بشخص والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبر نوعه اي نوع الوصف
او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب للتمييز عن
الملايم وبالوصف ما يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس
لا مطلق الحكم كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله النبي صلى الله
عليه وسلم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس
وهو عدم دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب
الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس فان نوعه
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور
الهرة هذا نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف
وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر فان لنوعه اعتبار في جنس
الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
وقس عليه البواقي واعلم انه لا خفاء ان اقسام الاعتبار المفرد اربعة حاصلة من ضرب
الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم

والقسم الاول من اقسام المفرد اعتبار النوع في النوع والثاني اعتبار الجنس في النوع
والثالث اعتبار النوع في الجنس والرابع اعتبار الجنس في الجنس والمركب ينحصر في احد عشر
قسما لان المركب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير وهو المجموع المركب
الحاصل من الاقسام الاربعة للمفرد واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان
واحد من الرباعي فذلك لو احدا اما ان يكون اعتبار النوع في النوع فيكون المركب
من اعتبارات الثلثة الباقية قسما اولا او اعتبار الجنس في النوع في الجنس فيكون
المركب من الثلثة الباقية قسما ثانيا او اعتبار الجنس في الجنس فيكون المركب من الثلثة
الباقية قسما رابعا واما الثنائي فستة الاول المركب من اعتبار النوع في النوع
واعتبار الجنس في النوع والثاني المركب من اعتبار النوع في النوع واعتبار النوع
في الجنس والثالث المركب من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس والرابع المركب من اعتبار
الجنس في النوع واعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس وامثلة هذه الاقسام
للمركب مطلقا مذكورة في التلويح فلتطلب ههنا واعتبار النوع في النوع اقوى
من كل ما عداه لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس
والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض
اي بعض الشافعية على ما ذكر في بعض اصولهم اول الاربعة اي اول اقسام الاربعة
للمفرد وهو اعتبار النوع في النوع غريبا حيث قال ان المناسب القريب ما
يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه والثلثة ملائمة حيث قال والملائم هو الاقسام

الثلثة

الثلثة الباقية ثم لا يخلو اي لا ينفك الحكم بعد التعليل من ان يكون له اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى اي ما لا يخلو الحكم منه بشهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل

اعم من اول الاربعة مطلقا وهي اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في الجنس
يعني انهما يستلزمان شهادة الاصل بدون العكس في ذلك لانه كلما كلما وجد
اعتبار النوع او الجنس في النوع فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار النوع او الجنس في نوع الحكم وبينها وبين
اخرى الاربعة وهما اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس عموم وخصوص
من وجه قد يوجد شهادة بدون واحد من الاخيرين وقد يوجد واحد منهما
بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل بهما اي بالاخيرين بدون شهادة الاصل
حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا اي كا
التعليل بالاولين يعني ان التعليل بالاولين قياس لا محالة اتفاقا لان كل
واحد منهما انما هو مع شهادة الاصل والحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه
وكذا التعليل بالاخيرين اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو
تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون
استدلالا بعلة مستنبطة بالراي لا قياسا وقال الامام السرخسي الاصح عندي
انه قياس ايضا على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة

ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون
الخلاف في مجرد تسميته قياسا بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر متيقنا
لشهادة الاصل لكنه لملائمة قد يذكر وقد لا يذكر وان وجد شهادة الاصل بدون
التاثير اي بدون الاربعة للتاثير بناء على انها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين
من وجه فيجوز وجودها بدون كل من الاولين والاخيرين لا يكون اي الوصف الذي
يوجد في نوع الحكم من غير تاثير حجة عندنا ويسمى اي ذلك الوصف غريبا لبعده عن
تاثيره والغريب نوعان احدهما مقبول بالاتفاق وهو الوصف الذي اعتبر نوعه
في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا وثانيهما مردود وهو الوصف
الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع الحكم لا يعلم ان الشارع اعتبره او الغاه فهو مردود
اذا لم يكن ملائما اي معتبرا جنسه البعيد في الجنس الحكم اما اذا كان ملائما فيقبل وانما
اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس امر شرعي فيعتبر فيه اعتبار الشارع
اي فلا بد من القياس من اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع
او عين جنسه ولان العلل المنقولة اي الاقيسة المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة
والتابعين رضوان الله تع عليهم اجمعين ليست الا مؤثرة اي مبنية على العلل المؤثرة
كقوله النبي صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله النبي صلى الله عليه وسلم في
المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق ووصوله الى موضع يجب
عنده هو معنى النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه اي انفجار الدم حيضا

لانه اي لان القياس ص

حيضا وفي كونه

وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير للتخفيف اما وجوب الطهارة فلان العبد
لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان
الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تع في ارحامهن و
انفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا وتعلقه بالخارج الموجب لاسقاط
الصلوة والوضوء هو اما في كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف فلانه ليس
في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف لان الحكم مع وجوده
بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها
الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا
وكقوله النبي صلى الله عليه وسلم لو تمضمضت بماء الحدث اي عدم الشهوة بين له
تاثير في انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى
الاكل والشرب كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة
لعدم ايلاج ولا في فرج ولا معنى لعدم الانزال وغيرها اي غير المذكورات مما روي
الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله تع عليهم اجمعين وعلى هذا اي
على هذا الاصل وهو اعتبار التاثير قلنا المسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثرا في التخفيف فانه يسير الغسل ويتادى به الفرض حتى لم
يستوعب محله اي لا اشتراط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات واما قوله اي قول الشافعي ره
ركن اي مسح الراس ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول لانه لا اثر

للركنية في التكرار وابطال التخفيف فان الشارع لم يعتبر الركنية للتثليث والا لكان
في مسح الخف والتيمم تثليث وليس كذلك وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه وذلك العجز في الصغر دون البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين
فلا يجب التعيين فيكون تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثرا في اسقاط وجوب التعيين لانه التعيين
لا تزاحم ههنا حتى يحتاج الى التعيين والتميز وقد ظهر اثره اي اثر المتعين في عدم التعيين في الودائع
والمغصوب فان رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان
كالنفل في غيره او في غير رمضان في التعيين فلا حاجة الى التعيين فيسقط وجوب
التعيين بسبب التعين وبعض العلماء الاصوليين احتجوا على العلة في القياس بالتقسيم وهو
ان يقول العلة اما هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول يعني ان يحصر الاوصاف
الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم يبطل علية بعضها ليثبت علية الباقي
فيكون ههنا مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت
فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره
اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكون فيه ايضا الظن واذا لم يكن اي التقسيم حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت
عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي ردد لها فيهما بالاجماع مثلا او عبارة مثلا

اشارة

اشارة الى جواز اثبات عدم علية الغير بالنص ايضا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل
كاجماعهم على ان علية الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عدا
هما وبتنقيح المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وهو ان يثبت عدم علية
الفارق ليثبت علية المشترك والوصف الفارق ما يوجد في الاصل دون الفرع
والمشترك ما يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا بهذين اي التقسيم والتنقيح فان على
تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص والاجماع او المناسبة بالدوران اي احتج
بعض العلماء الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه
وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف اي ترتبه
عليه وجودا ويسمى طردا وزاد بعضهم العدم عند العدم اي فسره بانه وجود الحكم
في كل صور وجود الوصف وعدمه في كل صور عدمه يعني ترتبه عليه وجودا وعدما ويسمى طردا
وعكسا وشرط بعضهم قيام النص اي وجوده في الحالين اي في حال وجود الوصف
وفي حال عدمه ولا حكم له اي والحال انه لا حكم للنص نظيره ان المراد اذا قام الى الصلوة
وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دار مع
الحدث وجودا وعدما والنص هو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا موجود
في حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان موجب النص وجوب الوضوء عند كل وجود القيام
وعدم وجوبه عند كل عدمه وهو غير ثابت في الحالين حيث لا يجب الوضوء عند وجود
القيام مع عدم الحدث مع ان ظاهر النص يوجبه ويجب عند عدمه مع وجوده على انه

ينبغي ان لا يجب عند ذلك وقوله النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي وهو غضبان فانه يحل
القضاء وهو غضبان عند فراغ ولا يحل عند شغله بغير الغضب بعين ان النص قائم في
حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند شغل وايضا
والنص قائم في حال عدم الغضب وشغل بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة
القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية والنصوص
المطلقة او يجعل من حكم النص المذكور فجاز لهم اي للقائلين بثبوت العلية
بالدوران ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا انعم في حقه تعالى اما في
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل و
الشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه
قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة فلا نشترط اي الوجود عند الوجود لها اي للعلية
ايضا اي كما لا نشترط العلية للوجود عند الوجود لان التخلف اي تخلف الحكم
عن العلة لمانع لا يقدح فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع شائع ثم بعلة
عين في ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند
من لا يقول به فيكون الوصف جزء العلة ويكون معنى عدم التخلف المذكور فيها عدم قدحه في
عليتها مع عدم المانع ولا نشترط العلية العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى
كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقيام النص في الحالين ولا حكم له

ام لا يوجد

امر لا يوجد الا نادرا ولا غيرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا في باب
القياس اي فيما هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية وهذا اشارة
بطلان كلام الفريق الثالث وايضا هو اي قيام النص في الحالين بدون الحكم
غير مسلم في آية الوضوء لانه تثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف وهو
التيمم ذكر في الاصل وهو الوضوء اذ الخلف لا يفارق الاصل بسببه انما يفارقه بحاله
بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل ومن ترتيب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء يفهم
ترتيب وجوب الوضوء على وجوب الحدث عند وجود الماء ولان المعنى اذا قمتم
من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن
التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث فظهر من هذين الوجهين ان النص مقيد
بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء الشرط وجود الحدث وقيام النص بدون الحكم
حال انتفاء الحدث ممنوع ولما قيل ينبغي ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء و
يكتفي بالدلالة في وجوب التيمم على ما هو قضية الترتيب لان للخلف حكم الاصل
فلم عكس اجاب عنه بوجهين احدهما ما اشار اليه قوله ولما كان الماء المطهر بنفسه
في ايجاب استعماله دل على قيام النجاسة[7] الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب
استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فاكتفى فيه اي في الماء يعني
في ايجاب الوضوء بدلالة النص التزاما على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح بوجود
الحدث حيث قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وثانيهما ما اشار اليه

[7] اي على وجود النجاسة ح

بقوله وايضا فيه ايماء اي في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكل صلوة لكونه ايماء الظاهر الامر وعند الحدث وجب بخلاف
الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح بذكر الحدث حيث قال الله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وكما صرح مع التيمم بذكره حيث قال الله تعالى او لامستم النساء
وحمل نص الوضوء على الايجاب عند وجود الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب
عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه بناء على الرمز والاشارة كما هو دأب البلغاء
في تراكيبهم على ان يراد من اللفظ معناه المختلفان فانه ممتنع ثم شرع في منع قيام
النص مع عدم الحكم في الحديث فقال والغضب لا يوجد بدون شغل القلب فلا يحل
القضاء الا بعد سكونه يعني لا نم انتفاء الحكم وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب
وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة
مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام
غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم الحكم لان
الكل ينتفي بانتفاء البعض ولهذا اقتصر في التعرض في حال وجود الغضب ولم يتعرض
في المتن لحال عدم الغضب وانما تعرض في الشرح له ايضا زيادة لتحقيق المقصود فان
اردت هذا التحقيق فعليك بهذا المحل من الشرح اعني التوضيح فصل لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي يكون علة لثبوت الملك ولما احتج
ان يقال انكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب

الكفارة

الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب
عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص
وهو نهي عن الربوا والريبة والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان
الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة واجاب عن الاخرين بقوله
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا
القصاص في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا قود الا بالسيف لا بالقياس والسبب هو هتك حرمة الصوم والقتل العمد
العدوان سواء كانا بالوقاع والسيف او بغيرهما فلا يرد نقضا لما ذكروا وصفتها
بالجر عطف على العلة والضمير راجع اليها اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام كالابل والبقر والشاة انه يشترط للزكوة ام لا عندنا شرط
خلافا لمالك لكن لا يجوز هذه الصفة ولا نفيها بالقياس بل انما يجوز ذلك بالنص اما
عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء ولاثبات الشرط اي لا يجوز التعليل لاثبات
الشرط وكونهم رجالا او ختلط هذا مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم اي ولا
يجوز التعليل لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم كصفة
الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما ذكر من الاثبات نصب الشرع بالرأي
ففي اثبات الحكم العلة او صفتها اثبات للشرع بالرأي وفي اثبات الشرط الحكم الشرعي
او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي في اثبات الحكم

او صفة ابتداء نصب الاحكام الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك اما اذا كان له اصل فيصح
كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي لو فان له اى لذلك الاشتراط
اصلا وهو الصرف في الجواز بدونه اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا
وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية اى لتعدية الحكم المحل المنصوص
اى محل اخر لا نص فيه يعني جملة لا يقع التعليل لاجله اربعة اقسام اثبات العلة او صفتها
واثبات الشرط او صفته واثبات الحكم او صفته ولتعدية حكم مشروع معلوم بصفة
الى محل اخر مماثله في التعليل والتعليل مختص بالتعدية ولا يجوز الثلثة الباقية هذا ما
قالوا انما قال هذا ما قالوا لانه نقل هذا الفصل على اصول فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام
مصطرب فانه قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اى الاقسام الثلثة المذكورة اذا لم
يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فلما ساغ لان يكون
مراده ما تقدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون مراده
لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى للتخصيص بهذه الامور بل الحكم المذكور
ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان
هذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة والحق في اثبات العلة انه ثبت ان علية معنى اخر يصلح للتعليل اى تعليل ذلك
الحكم بذلك المعنى بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى اى المؤثر او
الملايم ثم الحكم بعليته اى فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف لكن هذا لا يكون اثبات العلة

بالقياس

بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته
بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت
ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك صوم رمضان فقد ثبت
ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم انه علة لوجوب الكفارة و
ان لم يثبت ذلك ان علية العلة بمعنى اخر يصلح لتعليل الحكم بل وجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم فلا اى فلا يحكم بعلية شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب
قياسا على ما ثبت عليته لان يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تاثير ولا ملايمة
وهذا اى القسم الثاني هو المختلف فيه من اثبات بالقياس فيجوز عند من يقول
التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملايمة فصل القياس
جلي وخفي في الخفي يسمى الاستحسان لكنه اى الاستحسان اعم من القياس الخفي لانه يطلق
على غير القياس الخفي ايضا من النص والاجماع والضرورة عند مقابلتها للقياس
الجلي كما يطلق القياس على القياس الجلي والخفي ثم في الاصطلاح خص بالقياس
الخفي كما خص القياس الجلي تميزا بين القياس وهو في اللغة عد الشيء حسنا
وهو اى في الاصطلاح دليلا نصا كان او اجماعا او ضرورة او قياسا
خفيا يقابل القياس الجلي الذى يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل
من غير مقابلة وهو اى الاستحسان حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة
اجماعا وبعض الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به

اما بالاثر اي بالحديث من النبي صلى الله عليه وسلم كالسلم والقياس يابى جوازه لانه

الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما من حيث التسمية
فلا معنى لانكاره ايضا اذ لا مشاحة في الاصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون
القول ويتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان فلا وجه للانكار اصلا لانه بيع
المعدوم والاجارة والقياس يابى جوازها لان المعقود عليه هو المنافع ولا
يرد العقد عليها لكنا تركنا القياس بالحديث وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم
اعطوا الاجير حقه ان يجف عرقه وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
وصورته ان يقول للخراز اخرز لي خفا من جلد كذا وكذا درهما ولم يذكر له اجلا
فهذا معاقدة والقياس يابى جوازه لانه بيع ما ليس عنده واما بالضرورة
ولهذا سقوط الخطاب كطهارة الحياض والابار بعد ما تنجست فان القياس
يقتضي ان لا يطهر ذلك لان الماء كلما وصل اليه صار نجسا والنجس لا يزيل النجاسة
واما بالقياس الخفي وذكروا انه للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي
تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاؤه بالنسبة
الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه يرى صحيحا في
بادي الراي ثم اذا امعن حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي ذكروا للقياس
الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس

معنى

معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على الاستحسان فالاول ذلك اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره راجح على الاول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما
ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور والثاني هذا اي القسم الثاني من القياس
وهو ما ظهر صحته وخفي فساده وخفي صحته راجح على الثاني ذلك اي القسم الثاني من
الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان في مقابلة الاول من القياس كسؤر سباع الطير من البادي
والصقر ونحوهما فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب
لمخالطة اللعاب المتولد من لحم النجس طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو ان المنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فلا يتنجس الماء بملاقاته
فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة
وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا اي
سقط ساجدا اي قامة مقامها ههنا ذكر الماء بينهما من المناسبة
اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامها فعلا لتلك
المناسبة وهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام لا استحسانا اي لا تؤدى

بالركوع استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع اذ الامر بالشيء
يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره كسجود الصلوة
لا يتأدى بالركوع وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا
والاول قياسا فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود
هنا اى في التلاوة يعني ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا
يلزم بالنذر كالطهارة وانما الغرض اى المقصود ما يصلح تواضعا مخالفة
للمتكبرين اى التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع
وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففيه القياس يتحالفان لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس على سبق
اليه الافهام وفي الاستحسان لا اى لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع
بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذراع وصف لان زيادة الذرع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وزيادة الاختلاف في الوصف
لا يوجب التحالف وهذا المعنى خفي من الاول فيكون هذا استحسانا
والاول قياسا لكنا عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف
في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى هذا انحصار التعارض بينهما في

هذين

هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم
كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض وهو صور
اربع ضعيفي الاثر وقويي الاثر والقياس قوي والاستحسان ضعيف وبالعكس
لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاستحسان قويا والقياس
ضعيفا واما في الصور الثلث الباقية فلا يرجح الاستحسان على القياس اما اذا كان
القياس قويا والاستحسان ضعيفا واما اذا كانا قويين والقياس يرجح لظهوره
اما اذا كانا ضعيفين فيسقطان ويعمل بالقياس لظهوره والى صحيح
الظاهر والباطن فاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول
اى صحيح الظاهر والباطن من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه اى فاسد
الظاهر والباطن من القياس مردود وبقي الاخيران فالاول اى صحيح
الظاهر والباطن من الاستحسان يرجح عليهما اى على الاخيرين من القياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اى فاسد الظاهر والباطن
من الاستحسان مردود وبقي الاخيران اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر والباطن
وعكسه فالتعارض بينهما اى بين اخير الاستحسان وبين اخير القياس ان وقع
مع اختلاف النوع وذلك في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من ص
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح القياس والثانية ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس

ثم ما ظهر فساده في هاتين الصورتين بادنى النظر لكن اذا تامل تبين صحته اقوى
مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع
ان امكن اي التعارض فالقياس اولى لما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسانا فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك وانما قلنا ان امكن لانه لم يوجد تعارض القياس والاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر وقد جعل الشرع وصفا
من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا اي مع مانع
او بلا مانع او كلما وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين اي
مطلقا او بلا مانع في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعد
قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة
لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا
او بلا مانع وجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان
يعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا

بالصحيح

بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قوي الاثر واستحسان كذلك ولا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك ولا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان
كذلك وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه
لا يخلو اما يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر على كل من التقديرين لا يخلو من انه
اذا تامل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه
الاقسام فقوي الاثر او ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وكلام المص
هنا على ما بين قلس الحذر لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل
او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني الى غير ذلك والمستحسن بالقياس الخفي يعدى الى صورة
اخرى لا المستحسن بغيره اشارة الى الفرق بينهما اما الاول فلانه من شأن القياس التعدية
واما الثاني فلانه لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس نظيره ان
في الاختلاف في الثمن اي في مقداره قبل قبض مبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر
التصرفات وعليهما اي اليمين على كل واحد من البائع والمشتري خفية لان قياسا ٢
البائع ينكر تسليم المبيع اي ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن
فيتعدى الى الوارثين اي يتعدى حكم التخالف الى وارث البائع والمشتري اذا

اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع قبل موتهما لان الوارث يقوم مقام
المورث في حقوق العقد والحكم معقول والى الاجارة اي وكذا التعدي الى المؤجر
والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل فيجب اليمين على كل منهما لان كل
منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر
عن كل منهما واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله النبي صلى الله عليه وسلم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى اي وجوب
التحالف بعد القبض الى الوارث والى هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى
اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص هو تحالف متبايعين حال
قيام السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتي في تخصيص العلة ان
ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا يعني توهم البعض ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان
لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص
العلة فاجاب عنه بان الاستحسان ليس من تخصيص العلة وذلك لان انعدام الحكم في صورة
الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع البهائم
هو رطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم كذلك
فلا يكون تخصيص العلة في شيء بل هو ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي
هو قياس خفي قوي الاثر فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات

التي

التي تورد عليها منه النقض وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب
عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
علة الانتقاض فينتقض بالقليل الذي من راس الجرح الذي يعني لو كان النجس الخارج
من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك
فيمنع الخروج فيه يعني يجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان
الى مكان فلم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر لان الحكم متخلف في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال
من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي
صارت العلة علة لاجله وهو اي ذلك المعنى بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر
هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة
لان الاصابة وهي تنبني على التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف والمراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا
فيعلل فينتقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه اي
المسح تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه اي التثليث انما شرع للتوكيد

تطهير المعقول كالغسل فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان
التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي
التثليث توكيد لذلك الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم
في صورة النقض عن العلة وذكروا له امثلة الخروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب واصل الاتلاف لا احياء المهجة اي الروح لا
ينافي عصمة المال كما في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فينتقض بالجمل الصائل يعني انه لا يسقط
عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فينتقض بالمستحاضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وبالمدبر فانه لا يكون ملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب في المدبر ومال الباغي فان العادل اذا اتلف
مال الباغي مال القتال لاحياء المهجة لا ينافي العصمة فاجاب اي فخر الاسلام في
الاولين بالمانع اي انما تخلف الحكم بالمانع وهو في الاستحاضة العذر ودفع الحرج
وفي المدبر النظر له وعدم قابلية للمملوكية لكن هذا اي الجواب بالمانع ليس دفعا بالحكم
بل هو التخصيص للعلة ونحوه لا نقول به وفي الثالث بانا لا نم ان حل الاتلاف
ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل انما
انتفت اي العصمة للبغي والضابط المتنزع من هذه الصورة وهي صورة ان
الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع
صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا

لا يرتفع الا بعارض كالعصمة بهذا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في
المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت
بالقياس على المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة
فبقي العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فينتقض بصورة كمال الباغي مثلا
فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب اي فخر الاسلام بان الرافع شيء
اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر
فلا يكون ذلك من صورة الدفع بالحكم والظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه الا ان حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان
فضلا عن التاثير ولذا اورد مثالا اخر في المتن فقال وانا اورد للدفع
بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
يجب في غير السبيلين فينتقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على القيام فانه
يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فيمنع
عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع
بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال كخو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فينتقض
بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي الخارج

النجس حدث ثمة اي في السبيلين لكن اذا استمر اي الخارج النجس كما في المستحاضة وسلس البول
يصير عفوا او يسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة
فكذا هنا اي في غير السبيلين ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار
كما في الرعاف الدائم ثم اعلم اذا تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها
والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع
تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا اي فلا يبطل التعليل لكن بعض
اصحابنا يقولون العلة يوجب هذا اي الحكم لكن تخلف الحكم لمانع وهذا تخصيص
العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع الجزء العلة او شرطا لها فيكون عدم الحكم عند وجود المانع بعدم
العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المص والخلاف
قليل لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص
لا يقدح في كون العام حجة فكذلك لا يقدح في كون الوصف والجامع كونهما من
الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين والثابت بالاستحسان
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص على القياس يعني
ان العلة في القياس شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع
هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا ولان التخلف قد يكون
الفساد العلة وقد يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل انه قد يبين

انه لمانع

انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول وهو ضرب من الادوية
وذكر اجمالا ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في رمي
وكبيع الحر ومن تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه
والشرط دخل على الحكم وهو الملك فدخوله عليه اسهل من دخوله على السبب والحكم بدون
العكس فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا او من تمامه كما اذا اندمل اي صح
الجرح بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من
غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية
او من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فانه
حصل فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه وجد الرؤية لكن على تقدير العيب
يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب دفعا للضرر عن المشتري
بان يتمكن من الرد فالتخصيص ليس في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بل في
الاخرى اي بل التخصيص موجود في الثلثة لوجود العلة فيها ولذلك لم يقل
المص ان الموانع خمسة على ما قالوا بل قال جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لان المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها ليس من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والثاني ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص

بها يعني ان التخصص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اي الادلة اللفظية
الى الفرع اي العلل لان التخصص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص
اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم
وهو محال وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا
للعلة بمعنى انتفاء الحكم المانع مع تحقق العلة لانه اي القياس ليس بعلة حينئذ
اي على تقدير ان يترك بدليل اقوى منه لان من شرط القياس ان لا يعارضه
دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق
المانع مع وجود العلة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اي تعدية الحكم على الفرع اذا علم وجود العلة
في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا
مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد اي وجوب
فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة وهو اي عدم المانع اما ركنها
اي ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة لانعدام ركنها او
شرطها ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون الزيادة وصف على ما جعل علة
بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف كما ان البيع المطلق اي غير المقيد
بالشرط ونحوه علة للملك فاذا زيد عليه الخيار فقد عدمت اي العلة لانه لم

بقي مطلقا فلم يكن علة ولنقصانه اي لنقصان وصف من جملة اركان العلة
او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة
للانتقاض اي لانتقاض الوضوء وهذا اي عدم الحرج معدوم في المعذور
كالمستحاضة لوجود الحرج فيه فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه كما يقال التيمم مسح
فيسن التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار
كالمسح على الخف لان المسح يشرع للتخفيف وفي التكرار تغليظ وهذا انما
يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء
ونقيضه على ما وضح عند المص بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن
فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير ولا اثر في نفس الامر
وما فسد وضعه علم عدمه شرعا وسياتي مثاله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة
عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية
لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث اليه اشار
بقوله لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له
مدخل في العلية لا يوجد في الفرع وحاصله منع علية الوصف وادعا ان العلة
هي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه
لا يقبل واليه اشار بقوله قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل

جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا آخر وقف موقف الدعوى
وهذا الجلا في المعارضة فانما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حتى لا يبقى سائلا بل
يصير مدعيا ابتداء وهذا انزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا
فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا اثبت علية
المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع لضرورة
ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق فيه او لم يوجد لكنه ان يثبت في الفرع مانعا
اي اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يضر ويكون قادحا في لعليته
وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على
سبيل الممانعة حتى يقبل هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق
يمنع الجدليون رده كقول الشافعي لو اعتاق الراهن تصرف يبطل حق
المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا بينهما فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورد
على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان هو البطلان فلا
نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان اي حكم الاصل
التوقف ففي الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان المتماثلين
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل

ادمى

فنقول اليمين كالخطا فنقول له الخطاء
اذ لا قدرة فيه اي في الخطاء م

ادمي مضمون فيوجب المال كالخطا على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور
الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدليون فنورده على
سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وجوب القود لكن يجب المال لما قلنا من قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل
فوجب المال خلفا عنه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي يوم مزاحمة اياه اي مزاحمة
المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما
مع السند او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا احتاج
المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا
يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم مثل قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال
فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود قلنا ان الاحتجاج بالنفي و
التعليل به باطل ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان
صالحا للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد يعني قتل عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق
انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض

مزاحمة م

اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة
وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه
عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته
عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما
فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها
ويمنع ثبوت حكمها فالاعتراض الذي لا يكون من قبيل المنع ولا من قبيل
المعارضة لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل
المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل دليل
المعلل ويسمى معاضة ويجري في الحكم بان يقيم الدليل على نفي مدلوله دليلا
على نقيض الحكم المطلوب وفي علة الاول ويسمى معارضة في الحكم والثانية تسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض
ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة ثم شرع في
تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول فاما بدليل المعلل وان كان زيادة
شيء عليه يعني زيادة تفيد تقديرا او تفسيرا لا تبديلا وتغيرا او هو معارضة
فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة

ثم حيث

فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على التقصير فان دل اي دليل
المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لباطن كقلب
الجراب انما سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه
كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين اي تعين
الصوم في رمضان قبل الشروع من الله تع وفي القضاء بالشروع من العبد
وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه اي كما لا
يسن تثليث غسل الوجه بعد اكماله وانما يسن لاكماله فلو حصل الكمال بدون
التثليث لما سن تثليثه بخلاف الكمال في مسح الراس فانه يحصل بدونه فلا يسن
تثليثه وان دل اي دليل المعترض على حكم يلزم منه ذلك النقيض اي نقيض حكم
المعلل يسمى عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه
الاول كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع لا بد يجب المضي فيها اذا فسدت كما في
الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا
يجب بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشرع

مناقضة او يسلم لكن
تقسيم الدليل على نفي مدلوله
ويسمى معارضة

مع النذر لا ينفصل احدهما عن الاخر في الايجاب وفي عدمه لان الناذر عهد
ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعم اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على
الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعم ولا تبطلوا
اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم لوجوبها بالنذر اجماعا والاول اي القلب
اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض بالحكم جاء بحكم اخر غير نقيض حكم
المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض
حكم المعلل وبحكم اي محمل اي ولان المعترض بالعكس ايضا جاء بحكم مجمل وهو
الاستواء المعلل واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي و
لان الاستواء مختلف في الصورتين اي في صورة الاصل وهو الوضوء وصورة
الفرع وهو صلوة النفل ففي الوضوء الاستواء بطريق شمول العدم اي
عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع بطريق شمول الوجود اي وجود الوجوب
بالنذر والشروع فاذا كان الاستواء مختلفا في الاصل والفرع لا يصح القياس
لان من شرط القياس اثبات حكم الاصل في الفرع واما بدليل اخر عطف على قوله
فاما بدليل معلل وهو معارضة خالصة وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض
حكم المعلل بعينه او بتغييره او حكما اي او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح

الخف

الخف وهذا اي الوجه الاول الذي نظيره قول المسح ركن في الوضوء اقوى
الوجوه الثلثة لدلالته على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض
حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة لا اب لها يعني مثال المعارضة الخالصة التي
تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة
لا اب لها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة فتنكح اي فتثبت عليها ولاية
الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقال اي فنقول المعترض صغيرة فلا
يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور
الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف
اي المعارض لم ينف مطلق الولاية بل نفي ولاية بعينها وهي ولاية الاخ
فوقع في نقيض الحكم بغيره هو التقييد بالاخ ولزم اي نفي حكم المعلل من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم
ونحوه والى هذا اشار بقوله لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع
لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار
بولاية العمومة ونحوها وكالتي نعي اليها زوجها اي مثال المعارضة الخالصة
التي تثبت حكما يلزم منه نقيض الحكم المعلل المرأة التي نعي اليها زوجها فنكحت
وولدت جاء الاول اي الزوج الاول احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش

صحيح فيقال اى فيقول المعارض الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن
تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض واذا اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب
من الزوج الثانى لكن يلزم من ثبوته من الثانى نفيه عن الاول فاذا اثبت المعارض
فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اى كون الاول وهو صاحب
فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان
صحة الفراش توجب حقيقة النسب وفساده شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهة واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا
والمعلول علة وهى قلب الضيا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة
اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا
وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد
المائة غاية حد السوط واذا وجب فى البكر غاية وجب فى الثيب غاية ايضا لان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا
وجب فى البكر المائة يجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا فى الاولين
فكانت فى الاخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون المائة يجلد بكرهم
مائة لانه يرجم ثيبهم فنجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب ونحن قلبنا وجعلنا

رجم

رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرار الركوع والسجود فرضا فى الاولين لانه تكرر فرضا
فى الاخرين والمخلص عن هذا اى عن ورود هذا القلب اراد بالمخلص الاحتراز عن وروده
القلب دون الجواب عنه ان لا يذكر اى ان لا يذكر المعلل الحكمين لا يوردهما على سبيل
التعليل اى تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اى
بل يذكرهما ويوردهما على سبيل الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر
اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما
يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترق وهذا المخلص انما يكون اذا ثبت
المساواة بينهما يعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر
ليصح الاستدلال نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح اى الشروع كالحج
فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى رح فقالها اى
الشافعية الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض لا الاستدلال
منى لزوم المنذور على لزومها شرع لثبوت التساوى بينهما اى بين النذر والشروع
على ما ذكرنا فقابل الشروع اولى لانه لما وجب غاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها
فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعى رح فقالوا اى اصحاب الشافعى رح انما يولى على البكر فى مالها لانه
يولى فى نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب

فيهما سواء فلا تقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا
للحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لا لاستلزام
ثبوت كل منهما ثبوت اخرى فان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة
غير ثابتة في المسئلتين الاولين اما في المسئلة الرجم والجلد فلانهما ليسا بسواء
في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة
القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
والجهر ساقطان في الشفع الثاني والى هذا اشار بقوله على ما ذكر فلا يمكن للشافعي
التخلص عن هذا القلب في هاتين المسئلتين ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الشروع
في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها المعارضة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام
اي المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان ثبت عليه وصف
المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية
وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا وان اقام اي
المعترض الدليل على علية شيء اخر فان كانت اي العلة قاصرة لا تقبل عندنا لما
سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
في الاصل الثمنية دون الوزن ولا ثمنية في الحديد لانها مقصورة على الذهب

والفضة

والفضة وتقبل عند الشافعي لو لان في بيان علية وصف اخر نفي صحة جزم المعلل باستقلال
عليه وصفه فيحصل غرض المعترض وهو الغرض القدح في علية وصف المعلل
وكذا ان كانت متعدية الى مجموع عليه اي الى شرع مجمع عليه عند المعلل والمعترض
كما اذا تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره و
هو مجموع على عدم جوازه متفاضلا فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
في الجص بناء على عدمها فيه لان الحكم قد يثبت بعلل شتى يعني اذا قلنا الجص مكيل
مقابل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم والادخار
دون الكيل والجنس فيتعدى الى الارز وغيره وجريان الربوا فيهما مجمع عليه عند
المعلل والمعترض فمثل هذه المعارضة لا يقبل عندنا لان عدم تلك العلة علل
بها المعترض في الفرع وهو الجص لا يوجب عدم الحكم فيه لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى
وان تعدى اي الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى مختلف فيه اي الى الفرع
مختلف فيه عند المعلل والمعترض كما اذا قلنا الجص مكيل فيتعدى الى التفاح مثلا
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه بحيث
يجري الربوا فيهما عند المعترض دون المعلل لا تقبل اي مثل هذه المعارضة عند
اهل النظر لاجماع اي لاجماع المعلل والمعترض واتفاقهما على ان العلة انما هي احديهما
فقط اي احد الوصفين لا غير فلو استقل كل واحد منهما بالعلية لما وقع نزاع
في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر فاذا ثبت

لعدم العلة في الجص وهي اي تلك العلة
لا لفيد ذلك اي نفي الحكم في الجص م

احدهما انتفى الآخر ايضاً بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء اى
لا يقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما اى لصحة
علية احد الوصفين تاثير فى فساد الاخر اى فساد علية الاخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما بعينه
لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه
فى دفع العلل الطردية وهى ما ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او
وجودا او عدما والمراد بها هيهنا ما ليست بمؤثرة فيعم المناسب والملايم
فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية على ما يفهم من ذكر المؤثرة فى الفصل وهو اى
دفع العلل الطردية اربعة انواع الاول القول بموجب العلة وهو اى القول
بموجب العلة التزام ما يلزمه المعلل اى التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع
بقاء الخلاف فى الحكم المقصود وهو يلجى المعلل الى المؤثرة اى يجعله مضطرا الى القول الى العدم
بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم اى السائل من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول فى الاعتراض عليه يسن
عندنا ايضا لكن الفرض فى المسح البعض اى مسح بعض الراس لقوله تعالى برؤسكم
وهو اى البعض اما ربع اى ربع الراس او اقل منه فالاستيعاب فى المسح تثليثه
وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر
محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع وان غير وقال يسن تكراره اى اصابة

الماء

الماء محل الفرض ثلث مرات تمنع ذلك فى الاصل اى لا نم ان الركنية توجب هذا
بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة كما فى القراءة والركوع
والسجود ولكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل اى تكميل الغسل الا بالتكرار لان
تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من تكميله بالتكرار وهيهنا اى فى المسح المحل
وهو الراس بالمسح يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله بالاطالة والاستيعاب ولا
حاجة الى التكرار مع ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغير المشروع من المسح الى الغسل
هذا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار كما
فى الاعتراض على التقدير الاول اى على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال
الفرض قول بموجب العلة يعنى ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وعلى التقدير الثانى وهو ان يراد
بالتثليث التكرار ممانعة يعنى ان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا
اى لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال بالاطالة كما فى اركان الصلوة
مثل القراءة والركوع والسجود وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم
موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع فان الاطلاق
فى المعين تعيين وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل المغيا اى لان
الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق
فى الغسل قلنا نعم لكنها لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى للاسقاط

فيبقى داخله في الغسل لان عدم دخولها تحت اسقاط فدخل تحته فيبقى داخلة فيه
جدا الثاني للممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف الذي يدعي للعلل عليه في
الاصل او الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم اي نقول لا نم تعلقها او كونها
عقوبة متعلقة بالجماع بل هي عقوبة متعلقة بالفطر اي بنفس الافطار
على وجه يكون جناية متكاملة وهو ان يكون الافطار عمدا لا خطاء ولا نسيانا
لان الجناية على تقدير الخطاء متقاصرة فلا تجب الكفارة وعلى تقدير النسيان
لا جناية اصلا بل هو عفو ولذا لا يجب قضاؤه ولا كفارة لعدم فساد الصوم فا
لاصل حد الزنا والفرع كفارة الافطار والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الافطار وثبوته
فيها او كقوله في التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كا
الصبرة اي كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف
او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة اي فلا نسلم تعلق الحرمة بها بل هي جائزة
لجواز الجيد بالردي اي لان بيع الجيد بالردي جائز هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف وللجواز اي ولجواز فيه بالوصف وللجواز البيع عند تفاوت الاجزاء
كبيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وهذا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار تخصيص مما يدخل فيه

اي في

اي في المعيار يعني لا نم ثبوتها في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا
تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين
وفي المثال الثاني مبني على تقدير ان يراد المجازفة بحسب المعيار واما في الحكم عطف
على قوله وهي اما في الوصف علة له في الاصل او الفرع كما في هذه المسئلة اي
مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
لا نسلم امكانها في الفرع لما ذكرنا الان ان التفاحة لا تدخل في الكيل والمعيار
فلا تنتهي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين بالمساواة لعدم امكان المساواة
وهذا المنع اشارة الى منع ثبوت الحكم في الفرع وان ادعيتها اي وان ادعيت
حرمة غير متناهية بالمساواة لا نسلم ثبوت الحكم في الصبرة وهذا المنع اشارة
الى منع ثبوت الحكم في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا
ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز لان الحرمة انتهت بالمساواة
وكقوله في صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول بعد التعيين اي اذا ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم هذا في الاصل وهو القضاء او قبله اي وان ادعيتم ان
الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في الفرع و
هو صوم رمضان لان التعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين
بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا

لان ح يكون صحة صوم رمضان ممنعة واما في صلاح الوصف للحكم اي الممانعة
اما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر فراول الممانعة ولهذا لم
يورد مثلا اما في نسبة الحكم اي الممانعة اما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله فر الاخ
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة اي عدم العتق فر الاصل
اي في ابن العم هذا اي عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى
للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح هو بشهادة النساء
مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية عدم ح
وكذا اي يمنع عليه العدم في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه ان يقول
عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى اي الناكث
فساد الوضع وقدم تفسيره وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو
فوق المناقضة ان يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام نوع تغيير بزيادة قيد
مثلا كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث
فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث وجه
تفصيله والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث
لا يصح ان يراد عليه المناقضة ودفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر
سوى تغيير الكلام على ما سبق اما هو اي فساد الوضع فمبطل اي فهو مبطل
للعلة اصلا اي بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء

لا يرتب عليه

لا يرتب عليه النقيضان فلا يندفع فساد الوضع بتغيير الكلام اصلا ويبطل
العلة بالكلية قطعا كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا
اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان
اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل او لم يدخل وهذا اذا كان
الزوجان مجوسيين نحو ما اذا كانا كتابيين فانه اذا اسلم الزوج لا يعرض
الاسلام على الزوجة ولا تبين بل تبقى في نكاحه وان ابت الاسلام نحو ما اذا
اسلمت فانه يعرض عليه فان ابى يفرق بينهما في الحال مطلقا وان قبل فلا تفريق
بل يبقيا على حالهما والابقاء النكاح وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا
يجعلها قاطعة النكاح وعندنا تبين في الحال سواء دخل او لم يدخل ثم اقام
الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا
للنعمة والردة لا تصلح عفوا بل الامر بالعكس وكقوله اذا حج باطلاق النية
يقع عن الفرض فكذا بنية النفل لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع
الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق
المطلق للفرض دل على استحقاق النية النفل للفرض وهذا فساد الوضع

بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف
في حمل المطلق على المقيد وهذا ما اشار اليه بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق
على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل لانه لم يقل به احد وكقوله المطعوم
يشئ ذو خطر بمعنى كثر الاحتياج اليه اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح
يتعلق به بقاء النوع فيشترط لتملكه شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه
يشترط له شرط زايد وهو الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر فجعل الله تعالى اوسع
كالماء والهواء كان طريق الوصول اليهما ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتب
اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض
ما يقتضيه من التوسعة والتيسير فان هذا الاشتراط تضييق فلا بد له من جواب الرابع
المناقضة وتلجي اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان اي طهارتان ونهي م
صلوة فيستويان في النية اي فيجب استواؤهما في اشتراط النية فينتقض بتطهير
الخبث اي بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية
فيضطر في التفصي عن المناقضة الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي ان تعبدي غير
معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة
ترال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة
الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية فيه تحقيقا لمعنى
التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء

نوى

نوى او لم ينو فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع
بالنجاسة في حق الصلوة اي في حق جوازها فجعلها اي جعل الشرع تلك النجاسة
الحكمية كالحقيقية اي كالنجاسة الحقيقية في مانعية الصلوة فيزيلها اي النجاسة
الحكمية الماء كما يزيل النجاسة الحقيقية فهي اي النجاسة الحكمية غير معقول بمعنى
ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجيس الله
او الوصف بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافات بين عدم استقلال العقل
بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده والمعتبر في القياس هو
المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف وهو اعم من ان يستقل
بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لكن تطهيرها اي تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول
لان الماء مطهر بالطبع كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة
النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث
لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية واذا كان الماء مطهرا بالطبع فلا يحتاج الى
النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة مطلقا اي سواء كانت النجاسة
حقيقية او حكمية وسواء نوى او لم ينو بل في صيرورة قربة اي بل يحتاج الماء
الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء
قربة كما تستغني عن صيرورة سائر الشروط قربة والحاصل انها لا يتوقف

على وضوء هو قربة بل انما تحتاج الى وضوء هو طهارة واما المسح فملحق بالغسل
يتيسر جواب اخر عن سوال وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية كما
قلتم لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيحتاج الى النية كما يحتاج التيمم اليها
واجاب بان مسح الراس تطهير ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل
لكن لرفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عنه فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل
الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولا هذا
اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول تقريره ان المتصف بالنجاسة
الحكمية اي بالحدث هو جميع البدن بحكم الشرع فازالتها وتطهيرها بغسل
بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج
عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقول فيجب
ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف البدن بها اي النجاسة بحكم الشرع
وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة اذ ليس بعض الاعضاء
اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميع البدن لكن اقتصر على غسل الاطراف
في المعتاد وسقط البعض دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي
~~في المعتاد وسقط البعض دفعا~~ هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول فلا يجب النية واو على الاصل في غير المعتاد كالمني و
الحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل

جميع البدن

جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل
الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويتها اي لم اذكرها ههنا مخافة
التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة
فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين فصل في الانتقال
اي في انتقال القياس خارج عن البحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول وهو اما ان يكون في العلة فقط اي في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى
هذا الاقسام بقوله فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة لاثبات علة اي علة القياس او لاثبات
الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا
في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته
بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال
في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى
فقط لاثبات العلة القياس والثاني الانتقال الى علة اخرى فقط لاثبات الحكم الاول
والثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الاول وهو الانتقال في الحكم صح
العلة والحكم جميعا والرابع الانتقال الى حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول ويثبته بالعلة
الاولى وهو الانتقال في الحكم فقط والاقسام في الاصل ثلثة لكن يكون الانتقال
في العلة فقط قسمين صارت اربعة فالاول صحيح كما اذا قال المعلل الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج

الى اثباته فهذا الاسم انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان اذ المقصود ظهور الحق وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر الا الى نهاية لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى لعدم اي ذلك انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واو ابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق ثم اشار الى جواب تمسك البعض الاول بقوله واما قصة الخليل عليه السلام وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة وللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت وانما كانت معارضة باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معنى الاحياء اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على العوام انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ليكون نورا على نور فكان تاكيدا للاول وتوضيحا وتبكيتا للخصم وتفضيحا

كانه

كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها واظلامه فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب ولا نزاع في جواز مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فكما انه اذا باع العبد بشرط الخيار واجره ثم اعتقه بنية الكفارة يجوز اعتاقه بنيتها فكذلك اذا كاتب العبد ثم اعتقه بنية الكفارة يجوز اعتاقه بنيتها ولا يمنع شيء من الكتابة والبيع بالخيار والاجارة ان يصرف العبد الى الكفارة فان قيل عندكم لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل نقصان الرق يمنعه فنقول الرق لم ينقص وثلث هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة اوردها تكون تامة في قطع الشغب بلا احتياج الى شيء وان اشتغل الى حكم للحاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك اي لا حاجة اليه فهو باطل فصل في الحجج الفاسدة عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة فمنها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت

وجوده اي تحقق بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا
حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى دليله والاصل في العدم الاستمرار يعني ان الاستصحاب ح
حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب لو لم يكن حجة
لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء
شرعه ابدا ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث حكم بالوضوء وفي عكسه
بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة يعني ان الاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء
وهذا ظاهر يعني دليلنا على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات هو ان الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون
استمراره ثم اجاب عن الدليل الاول للشافعي لو كون الاستصحاب حجة عنده بقوله
فبقاء الشرائع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ليس في الاستصحاب بل لانه لا
نسخ لشريعته يعني انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل
يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو شريعة عيسى
عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ولما استشعر ان يقال هذا انما
يصح فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه
في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير تدارك الجواب عنه بقوله وفي حيوته فقد مر جوابه
يعني قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه الى زمان نزول الناسخ
وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا
لوجوب التبليغ والتبيين عليه والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا
الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل كلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة
المفقود فيرث اي المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا
يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الاتراث من باب الدفع فيثبت
به يعني اجاب عن دليله الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور
المناقض كجواز الصلوة وحل الاستمتاع والوطي ونحو ذلك وذلك بحسب وضع
الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ما لم يكن وللالزام
على الغير والصلح على الانكار اي مع الانكار المدعى عليه لا يصح عنده اي عند الشافعي لو جعل
براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين

وليس هذا حجة لدفع حق المدعي حتى يكون مسموعاً بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي
واثبات براءة ذمة المدعى عليه عندنا يصح اي الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على
الشفيع عندنا على المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع
بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل فان عدم
الدخول هو الاصل فلا يصح حجة لاستحقاق المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل
بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي كما ذكر محمد في نفي العلل الطردية انه يقال
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد والالخ اي وكما ذكر
فيها انه يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت لشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم
البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق فانه يمكن الوجود اي يجوز وجود كل منهما وتحققه
لعلة اخرى الا اذا ثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم
جداً كقول محمد رح في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد اذ لا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير
ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات

مايدخل

مايدخل تحت المغيا ما لا يدخل ولا تدخل اي المرافق تحت حكم اليد بالشك فان هذا
اي دخولها تحت حكم اليد بالشك جهل محض لانه لم يعلم ان هذه اي الغاية المذكورة
وهي المرافق من اي القسمين من اي قسمي الغاية فيكون متمسكاً فاسداً لا حد
القياس لا حجة براسها كما ان التعليل بالنفي تمسك بالقياس فاسد باب المعارضة
المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام
بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح
تتميماً للمقصود والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحاً اي فاضلاً وزائداً وفي
الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر او ورد دليلان
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد وخبر با
تحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل
وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة
توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في هذا الباب فالنظر فان متعلقان
بالفعل الثاني دون الاول فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين
عند حيرة يكون احدهما متواتراً والاخر مشهوراً لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى
بوصف هو تابع كخبر برواية عدل فقيه وخبر برواية عدل غير فقيه فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية فيكون معارضة مع ترجيح وفي
الاولى اعني صورة التساوي في القوة معارضة ولا ترجيح وان كان احدهما

اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس
لعدم التعارض اذ القياس دون النص ففي الصورة الاخيرة لا معارضة ولا ترجيح
من قول النبي صلى الله عليه وسلم متعلق بقوله رجحانا اي هذا ماخوذ من قول النبي صلى الله
عليه وسلم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر
الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل القليل بلا التزام الربا في قضاء الديون ثم جعل
ذلك اي فضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل بل ذكره
ولو قال في حكم الوصف كزيادة الجودة لكان اولى لان معنى الرجحان زيادة على مقابله فيكون
تابعا بمنزلة الاوصاف لا قدر لها يقصد بالوزن عادة فجعله بمنزلة الجودة
اولى لتحقق معنى التبعية فيكون اولى من جعله في حكم العدم والعمل بالاقوى وترك الاخر
واجب في الصورة بين الاخيرتين واما حكم الصورة الاولى فهي ذكره بقوله
واذا استويا قوة سواء اتحدا عددا او لا كالكتاب والسنة اي كل من المتعارضين
للكتاب والكتاب والسنة والسنة يحمل ذلك اي ما وقع صورة التعارض على نسخ احدهما
للاخر اذ التناقض من ادلة الشرع لانه دليل الجهل تعالى الله عنه
لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر
جهلنا فان علم التاريخ جوابه محذوف اي ان علم تقدم احدهما على الاخر يكون المتاخر
ناسخا للمتقدم والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي ما يدفع المعارضة
ويجمع بينهما وان امكن باعتبار المخلص من الحكم والمحل او الزمان ويسمى ذلك

٢٩٥

ذلك عملا بالشبهين فان تيسر اي الجمع بينهما بهذا الاعتبار فذاك والا يترك اي العمل با
الدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن
ذلك الى المصير والا يجب تقرير الاصل اي تقرير الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سور الحمار عند تعارض الاثار روي ان ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وعن ابن
عباس رضي الله عنه انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله
روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم
وبما افضلت السباع وروي انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد
من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان عليه لانه كان طاهرا بيقين
والمتوضي محدثا كذلك فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وهو ان
التعارض بين الكتاب والسنة اما بين ايتين الاولى يعني في اية واحدة كقراءة الجر
والنصب في قوله تع فامسحوا برؤسكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها
او سنتين او اية وسنة مشهورة ومتواترة والمخلص اما قبل الحكم او المحل او الزمان فالمخلص
يتحصل بدفع الاتحاد في واحد من هذه الاشياء اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فلما يطلب بدل
ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر
كقسمة المدعى بين المدعيين لحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يبين مغايرة ما
ثبت باحد الدليلين لما ثبت بالاخر كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن

يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاية الاولى ضد كسب القلب اي السهو
تفسير اللغو بدليل قرانه به اي كسب القلب فيهما وفي الاية الثانية ضد العقد بدليل قرانه
به فيهما والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو اي اللغو في
الاية الثانية ما يخلو عن الفائدة اي ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة
تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس فيكون الغموس من اللغو بحد الخلو
عن الفائدة قطعا كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
فاوجب اي اللغو في الاية الثانية عدم المواخذة في اليمين الغموس والاية الاولى تقتضي
المواخذة في اليمين الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض
في الغموس بين الايتين فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة في الاية الاولى المواخذة
في الاخرة بدليل قرانه بكسب القلب وفي الثانية المواخذة في الدنيا اي بالكفارة لا يواخذكم
الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقود ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة
مساكين وهذا تنبيه على طريق رفع المواخذة في الاخرة اي اذ حصل الاثم باليمين
المنعقدة فوجب دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى اخره ولما كانت بين المواخذ بين
مغايرة لم تكن بين الايتين معارضة وبالتقرير نحمل المواخذة في الاية الاولى على المواخذة
في الاية الثانية اي في الدنيا اي على المواخذة في الدنيا وهي المواخذة بالكفارة حتى

اوجب الكفارة

اوجب الكفارة في الغموس والعقد اي حمل الشافعي اللغو العقد في الثانية اي في الاية
الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي في الاية الاولى حتى يكون اللغو المذكورة
في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس فيصير معنى الايتين واحد
او هو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب
مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لانه يلزم
على ما قاله ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه
في الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل فيكون ما قلنا مجرى على معناه الحقيقي و
ايضا الدليل دال على ان المواخذة بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل الخطا وهو يحملها على المواخذة الدنيوية
في الايتين واللغو جامع المعنيين فكما تحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية
والاخروية على ما قلنا فكذلك يحمل اللغو في كل موضع على ما يحمل عليه في موضع اخر على ما قاله
واقول لا تعارض ههنا اي بين الايتين واللغو في الصورتين اي في الايتين واحد
وهو ضد الكسب اي السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الاية الاولى بدليل قرانه
بكسب القلب وكذا في الاية الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس
اي بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اي اليمين الفاجرة الكاذبة
بل اللايق ان يقول لا يواخذكم بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او
اخطانا والمواخذة في الصورتين اي في الايتين هي المواخذة في الاخرة لان الاخرة

وهو اليق بما عن المفسرين فان الحمل
ان يحمل منهما على اللغو في الموضع الاخر

دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم
الذي في المنعقد يسير اي يدفع بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالآية
الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن
الغموس والآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا
اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس
واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان نحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف اي قراءة يطهرن حصول تخفيف التام
والهاء توجب الحل اي حصل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اي بعد حصول الطهر حصل
الاغتسال او لم يحصل والتشديد اي قراءة يطهرن بتشديد الطاء والهاء توجب
الحرمة اي حرمة القربان قبل الاغتسال اي قبل حصول الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على الاقل اي جمعنا بينهما نحمل قراءة التخفيف على اكثر المدة وهو العشرة
وقراءة التشديد على اقلها وهو الثلثة وانما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة
ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت على الاقل منها احتمل العود
فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان
دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح فنجعل المحرم ناسخا لان قبل البعث كان اصل الاباحة والمورود المبيح
لابقائه ثم المحرم نسخه فلو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح يكرر النسخ اذ يكون

المحرم

المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ وهو اي التكرار لا
يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرم
بعده ناسخا وانما تكون ناسخا لو ورد في زمان المتقدم دليل شرعي دال عليها اي على
الاباحة وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله لو جعلنا يتكرر النسخ ولو جعلنا على
العكس يتكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة
يندفع النظر ولقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد
غلب الحرام الحلال هذا عطف على قوله لان قبل البعثة ودليل آخر على جعل المحرم
ناسخا للمبيح اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا اي لامر عارض على ما يجيء والآخر
نافيا للامر العارض فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف
بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح من لزوم تكرر النسخ بتغيير
فانه لو جعل الثاني اولا يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي الاثبات
وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس
خير من التاكيد وان احتمل الوجهين اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء
على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى كما روي انه النبي صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم محرم
ناف هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا برواية

الاحرام وغير جائز عند الشافعي تمسكا برواية الحل فانه تفق اي وقع الاتفاق بيننا
وبينه على انه لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه النبي صلى الله عليه وسلم كان في الاحرام
او في الحل الذي بعد الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي الاحرام تغير الى الحل فالاولى
نافي والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فيكون النفي كالاثبات
فيكونا سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم ابن عباس رضي الله عنهما ولكن لا يعدله يزيد
ابن اصم ونحوه وهو راوي انه النبي صلى الله عليه وسلم حلال ثم ذكر نظير النفي لا يكون بالدليل
فقال ونحو عتقت بريرة وزوجها حر مثبت وعتقت وزوجها عبد نافي لان
معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا
بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان عتقت يثبت خيار العتق عندنا
خلافا للشافعي بناء على ترجيح رواية انها عتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهين
فقال واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته وان كانت نفيا وتدرك بظاهر الحال لكنه مما
يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذنا اناء طاهرا من الماء الجاري او من ماء السماء ولم نغب
عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان خبر واحد بنجاسته والاخر بطهارته فيسال فان بين وجه
دليله كان كالاثبات وان لم يبين بل يتمسك بظاهر الحال فالنجاسة اي فاخبار النجاسة
اولى وهذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت
عن احاطة علم بها لان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم
يحط به علم الشاهد غير مقبولة اصلا لا انها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على

انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى
انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
الا ان الاحرام حد

الاثبات

الاثبات واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة اذا تعارض قياسان
فلا يحمل اي احد القياسين عند تعارضهما او تعارضهما على النسخ ان علم تأخر احدهما
اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيأخذ بايهما شاء من القياسين ومن قول الصحابي بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن
هو بصدد معرفة وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان
حجة في حق اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه ولا
يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد بظاهر الحال او في الاول
اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس كذلك اي التعارض للجهل محض لانه اي المجتهد في كل
واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على
بابه ان كل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف
النصين فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فصل ما يقع به
الترجيح كثير فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا والمراد بالمتن
ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق
المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود واما المتن فكترجيح النص على الظاهر و
المفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة

والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب وابنه اي ومن مباحث
القياس فيما عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح اولى مما عرف عليته فيه بالايماء ظنا غلب واقرب
الى القطع اولى من غيره وما عرف بالايماء مطلقا اولى مما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف
ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الاولى تاثير العين ثم النوع ثم الجنس
القريب ثم الاقرب فالاقرب فان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى من اعتبار شان
العلة فيكون تاثير الجنس العلة في نوع الحكم اولى من تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
ما تركب من راجحين اولى مما تركب من مرجوحين او متساو ومرجوح وفي المركبين الذي
يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون
في جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة
القوم بذكر بعضها والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
اي قوة التاثير كما في القياس والاستحسان من انه كالاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس
والكلام ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت في التاثير يوجب التفاوت في القياس كما في مسئلة
طول الحرة الحر الذي له طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة لا يجوز له تزوج الامة
عند الشافعي فان الشافعي يقول ارقاق مائه مع غنية عنه اي مع استغنائه عن ارقاق
مائه بقدرته على نكاح الحرة والارقاق مع الاستغناء بمنزلة الاهلاك وهو حرام

فلا يجوز له

فلا يجوز له جدا الا الذي تحته حرة اي كما لا يجوز تزوج الامة للذي تحته حرة بالاجماع
والجامع بينهما ارقاق الماء مع الاستغناء وهو حرام لكونه حال هلاك حكما فلا يجوز
جدا وقلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع
اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها
العبد وهذا اي قياسنا اقوى اثرا اي تاثيرا من قياس الشافعي لو اذ زيادة محل
حل العبد على حل الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف والحرية من صفات الكمال والرق من صفات النقصان فينبغي
ان يكون اثر الاول في الاتساع واثر الثاني في التضييق فالاتساع في الحل الذي هو من
باب الكرامة للعبد والتضييق للحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع
وعكس المعقول قطعا فلا يجوز جدا اذ الثابت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وكانت ازواجه المطهرة تسعة وتضييع
الماء بالعزل باذن الحرة يجوز وهو اتلاف حقيقة فالارقاق دونه اي دون تضييع
الماء بالعزل لان في الاول تضييع الاصل اي اصل الولد وفي الثاني تضييع الوصف اي وصف
الولد وهو الحرية ولذا كان الاول اتلافا حقيقة والثاني اتلافا حكما فاذا جاز الاول
وهو فوق الثاني فيكون الثاني بالجواز اولى لانه دون الاول هذا اشارة الى احد وجهي
ضعف قياس الشافعي ثم اشار الى وجهه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود
ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الاستغناء وهذا الوصف غير منعكس

لوجوده ههنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على الاشترا الامة
لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي لو فكيف يحل له نكاح الامة اذا كان له سرية او ام
ولد وهو المختلف ايضا فلا يصح الاحتجاج على الخصم وكما في نكاح الامة الكتابية
فانه اي الشافعي لو يقول الرق من الموانع لان لاثر في تحريم النكاح في الجملة كما في
نكاح الامة على الحرية وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الرق والكفر
يصير الكفر بلا كتاب في يقوى المنع ككفر المجوسية فلا يجوز اي نكاح الامة الكتابية للمسلم
قياسا على عدم جواز نكاح المجوسية له والجامع الكفر على عدم جواز نكاح الامة للذي تحته
حرة والجامع وعلة على ما اشار اليه بقوله ولان الضرورة تندفع باحلال الامة
المسلمة هو ارقاق الماء مع الاستغناء عنه واندفع الضرورة باحلال نكاح الامة
المسلمة هي اطهر من الكافرة وقلنا هو اي نكاح الامة الكتابية نكاح يملكه العبد المسلم
فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا وهو اي دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي
هي على هذا الدين فكذا يصح للحر اي المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فيجوز عندنا نكاح
الامة الكتابية للحر المسلم قياسا على جوازه للعبد المسلم وعلى جواز نكاح الحرة الكتابية للحر
المسلم فهذا اي قياسنا اقوى اثرا اي تاثيرا من قياس الشافعي لو لان الرق متصف
لا محرم اي لان اثر الرق في التنصيف دون التحريم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوان والحمار بواسطة الكفر فلهذا الشبه يقال انه مال
ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في الاستحقاق

النعم

النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد اي التنصيف بالعدد
بان يحل بالحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء اي طرف النساء لا يقبل التنصيف
بالعدد ولان المراة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فتنصف
باعتبار الاحوال فيحل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة لما في تلك الحالة
من انتظار الحرة عليها لا موخرة اي لا تحل الامة بالنكاح حال كونها موخرة
عن الحرة في هذه الحالة من انتظار الامة عليها واما في المقارنة الامة مع الحرة في النكاح في حال مقارنة صح
فقد غلبت الحرمة على الحل لان في حال المقارنة جهة الحرمة بالنظر الى انتفاء التقديم
وجهة الحل بالنظر انتفاء التاخير فغلبت جهة الحرمة على جهة الحل فجعلت حالة الى صح
المقارنة حالة الحرمة تغليبا ثم الحقت بحالة التاخير احتياطا فجعل نصف حال
الحل واحدا متكاملا في الطلاق والقرء اي كما جعل نصف الطلاق والقرء
واحدا متكاملا في التشبيه بالطلاق والقرء انما في مجرد تكميل نصف حال النكاح
بالحالة الواحدة من احوال الثلثة المعتبرة فيه وجعل النصف الاخر حالتين
حتى جاز نكاح الحرة في الاحوال الثلثة ونكاح الامة جاز في النصف المكمل
بالواحدة ولم يجز في النصف المجعول اثنين فجواز نكاح الامة باعتبار الاحوال
على النصف من جواز نكاح الحرة وكما في مسح الراس عطف على قوله وكما في نكاح الامة
الكتابية ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث لان الاكتفاء با
لمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الطل ليس الا التخفيف واما التثليث

فقد يوجد بدون الركن كما فى المضمضة والاستنشاق والركن قد يوجد بدون
التثليث كما فى اركان الصلوة والثانى اى الامر الثانى فى ترجيح القياس قوة ثبات
اى ثبات الوصف على الحكم والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم
كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة وجوب بخلاف
الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة بل توجب الاكمال
ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين
فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع فى الوديعة والمغصوب ورد المبيع بيعا
فاسدا فان رد الوديعة والمغصوب متعين فلا يجب اى تعيين ان هذا رد الوديعة
او المغصوب وكذا رد المبيع بيعا فاسدا متعين فلا يجب ان تعيين ان هذا رد المبيع
بيعا فاسدا وكذا كون اليمين للبر متعين فلا يجب ان تعيين انه فعل لاجل البر ونحوها كتصدق
النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية فى الحج وكمنافع المغصوب فان
اى الشافعى يقول بالضمن بالعقد يضمن بالاتلاف وتحقيقا للجبر اى لجبر حق المغصوب منه
وتداركه بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين فاستويا قيمة ونفى التفاوت
بالمعينة والوصفية بمنزلة التفاوت فى الحنطة بالحبات واللون وهو مجبور بكثرة
الاجزاء فى جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فهذا
معنى المثل تقريبا وان كان فيه اى فى المثل تقريبا فضل على المنفعة لان الاعيان
الباقية خير من الاعراض الغير الباقية فهو اى ذلك الفضل واجب على المتعدى اى

٢٠١

اى على الغاصب وهذا اولى من اهدار الحق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان بالمثل تقريبا يعنى على هذا التقدير يلزم اهدار حق المغصوب منه وهو المنفعة على تقدير
وجوبه يلزم يلزم اهدار حق الغاصب وهو الفضل واهدار حق الغاصب لكونه متعديا اولى
ان مظلوما ولان اهدار الوصف اى الفضل على تقدير وجوبه بالضمان على الغاصب
اسهل من اهدار الاصل اى حق المغصوب منه وهو المنفعة فى الاصل والوصف على تقدير
عدم وجوبه الاول اهدار من وجه دون وجه والثانى اهدار من كل وجه ولذا كان
اسهل من هذا الاسهل اولى بالترجيح وهو نوع من الاصعب وقلنا التقيد اى
تقييد الضمان بالمثل اى بالمثل تحقيقا كالمماثلة صورة ومعنى واجب فى كل باب من المعاملات
والعبادات والى الاول اشار بقوله كالاموال كلها والى الثانى اشار بقوله والصلوة
والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم اى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف
المعصوم جائز فى الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل
على المتعدى غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم
اى من ايجاب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتداء اى بلا وسيط فعل العبد الى صاحب
الشرع واحتراز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب ولا
تفاوت فى نفس الامر لكون ذلك الواجب معلوما عند الله تعالى فان وقع فيه جور فهو منسوب
الى العبد لانه انما وقع لعجزه عن معرفة كما لا هذه المسئلة فان التفاوت فيها فى نفس ذلك

الوجب لان المال المتقوم لا يماثله المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة واذا لا يجوز اما عدم الزمان ان قلنا به لعجزنا عن
درك المثل فمضاف الى عجزنا عن الدرك فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قول الشافعي ره ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف
وان قل فانت اصلا بلا بدل على تقدير وجوب الضمان والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل وان عظم فانت الى الضمان فرد الى الجزاء على تقدير عدم وجوب الضمان فكان هذا
تاخير الحق المغصوب منه الى الاخرة وليصل اليه فيها والاول ابطالا لانه لا يبقى للغاصب
حق فيه لا في الدنيا ولا في الاخرة لوجوبه بحكم الشرع ولا يصل اليه اصلا فتاخير الاصل اولى
من ابطال الوصف جدا لما فيه من احقاق الحق قطعا من غير تقصير احد ابطال اصلا ثم اجاب
عن قياس الشافعي ره وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل وجب في الغصب كما في ساير العدوانات
لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه لكثرة اعتبار الشارع المماثلة
في جميع صوره من قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة
الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم
ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني
اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل الثلثة راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات

بالنظر

بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم بمعنى الاطراد في العلة وجود الحكم في جميع صور
وجود العلة اي كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس عدم الحكم في جميع صور
عدم العلة اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم وهذا اصطلاح متعارف بينهم فقولنا
كلما انتفى الوصف انتفى الحكم عكس اصطلاحي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وان لم يكن عكسا منطقيا كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن فانه ليس بمنعكس لان المضمضة
متكررة وليست بركن يعني مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان وهو
غير منعكس لان عكسه ان كل ما ليس بركن لا يسن تكراره وهو صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين اي
متعين فلا يشترط قبضه اي قبض بدله اي كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله كما في ساير المبيعات
المتعينة وينعكس بيع الصرف والسلم اي الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط
قبض بدله وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الصرف والسلم لئلا
يلزم الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان
بيع الصرف بيع دين بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا
فيكون بيع المسلم ايضا على تقدير عدم اشتراط قبض البدل بيع الدين بالدين فاشترط القبض
لعدم تعين المبيع فيهما لئلا يلزم بيع الدين بالدين فانه اولى من قوله اي من

قول الشافعي لو كل منهما اي من الطعاميين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبض بدله فانه لا ينعكس لاشتراط قبض
راس مال السلم غير الربوي يعني عكس قول كل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه
يشترط قبض بدله هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط
قبض بدله وهو غير صادق لان راس مال السلم كالثياب مثلا يشترط قبضه وان كان
مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل ولم ينتف الحكم مع انتفاء الحكم الوصف وكما ثبت
العكس في قياسنا لا في قياسه كان قياسنا اولى وهذا العكس من اضعف وجوه الترجيح اما كونه من
وجوه الترجيح فلانه اذا وجد مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية
اغلب من الظن بعلية الاخرى الذي ليس كذلك واما كونه اضعف لان الحكم يثبت بعلل
مسئلة
شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم
واذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي التعارض كما يقع
بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فالترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال والمراد بالذات والحال الوصف
الذاتي والوصف الحالي اي العارضي ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
من الترجيح الوصف العارضي والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او اجزائه والعارضي
ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج وذلك لوجهين احدهما ان العارضي له حكم العدم
بالنظر الى الذاتي وثانيهما ان الذاتي اسبق وجودا من العارضي كما تعارض من جهة

الفساد

الفساد والصحة في صوم رمضان بنية اي بنية من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي
ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا
عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا لوجود النية والصوم لا يتجزى فيفسد الكل
او يصح فلا بد من الترجيح فهو يرجح الفساد بكون الصوم عبادة لانه وصف يوجب
الفساد وهو وصف عارضي حاصل بجعل الله الامساك عبادة وهو خارج
من الامساك ونحن نرجح الصحة بكون النية واقعة في اكثر اليوم اي النهار فالترجيح بالكثرة
ترجيح بالذات لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا
وذلك اي الترجيح بالوصف العبادة ترجيح بالعارضي فيكون ترجيحنا اولى من ترجيح
الشافعي لان الترجيح بالذاتي اولى من الترجيح بالعارضي فصل من الترجيح الفاسدة
الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل
الاخر شبه من وجهين او من وجوه كقوله اي كقول الشافعي ان الاخ المشتري لا يعتق
الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته
وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهو باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر
في حكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
بكون الوصف اعم كالطعم فانه اي وصف الطعم يشمل القليل كالحفنة والكثير كا
لكيل والاعتبار لهذا اي لعموم الوصف في الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته
بان يتكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى

من ذات جزئين لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء التسامحا اذ لا تركيب من اقل من
جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان تكون لعلة معنى واحد لا جزء له اي لا اجزاء له
او له من ذات جزء ولا اثر لهذا اي لكون لعلة ما لا اجزاء له اي معنى بسيطا لان العبرة
في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته ان يكون بسيطا او قليل
الاجزاء مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول
غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر ولا
يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا يترك الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل لكون تركه اسهل من ترك الجميع والاكثر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر اي مستقل بالتاثير فوجود الغير وعدمه
سواء لان تقوي الشيء انما يكون بوصف يوجد في ذاته ويكون تبعا له واما مستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم
على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وايضا
القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله
ان كل دليل اي لهما ايضا قياس لكثرة الدليل على الشهادة فكما لا يجوز الترجيح بكثرة الادلة
ثم عطف على قوله القياس قوله والاجماع اي لهما ايضا الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو
زوج واخ الام في التعصيب على ابن عم ليس كذلك فانه لا يرجح عليه بحيث يستحق جميع
المال بل يستحق بكل سبب من السببين على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة

الدليل

الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله
في الاخير اي في عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث و
يحجب الاخر وذلك لانهما استويا في قرابة الاب وقد رجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة
الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها
من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون ابن
عم اخ الام مع ابن عم ليس كذلك مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب في استحقاق جميع
الميراث والحجب وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة
فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو الاخ للام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان
تستقل بالتعصيب لكنها باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب
فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد ثابتا كل بانضمام الاخوة
لام اليه بمنزلة وصف بخلاف الاخ لاب وام فانه ترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة
اي جهة الاخوة لام تابعة اولى والجزاي خبر القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما
اخوة فيجعل بها اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع
الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة
تعرض للشهوة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لا تبلغ حد التواتر ما لم
تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ اي حين تبلغ حد الشهرة هيئة اجتماعية تمنع
التوافق على الكذب ويكون الحكم منوطا بالمجموع وحصل الكلام في هذا المقام ان الكثرت

ان تادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح
لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة من الكثرة فتعتبر هذه الكثرة
المتادية الى هذه الهيئة وان لم تتادى الى حصولها لم تكن صالحة للترجيح فلا تعتبر وذلك
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع
فكثرة الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات وعتبر ذلك بالشاهد بحمل الاثقال
والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل لانه مما هو منوط بالكثرة بخلاف المصارعة مثلا فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف وهي مما هو منوط بكل
واحد فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة
فتعتبر كالكثرة التي في الصوم لغير الميت فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث
هو الكثير لا بكل واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان
كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث هو المجموع فتكون من قبيل الثاني ولا القياس بقياس اخر اي ولا يرجح القياس
بقياس اخر يوافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس
حقيقة الا عند تعدد العلة لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل
فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله
ان علة الربوا عند الشافعي هو الطعم وعند مالك هو الطعم والادخار وكل واحد من العلتين
المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين مع لا الحديث بحديث اي

ولا يرجح

ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا اي وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما
يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا لانه كاف باستقلاله لا ينضم الى اخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك
في العلل الجلية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة
بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشرا اي عشر جراحات على مجروح
واحد مات من جميعها فالدية نصفان اي بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان في الشقصين متفاوتين والشافعي يقول لا يرجح صاحب الكثير
ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان
الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان
المشترك فتقسم بقدر الملك فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها
لان المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي العلة التي يحصل المعلول بها ولا
منها ولا ينقسم عليها والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة
مادية اي يتولد منها المعلول وينقسم عليها كالشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية
في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب
استحقاق الشفعة على الملك فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك
فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على
الحيوان فلا تقسم الشفعة بقدر الملك بل تحصل نصفين بينهما هذا

فصل

الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وشرطه اي شرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع علم الكتاب
اي القران بان يعرفه بمعانيه لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والمعاني والبيان وشرعا بان يعرف المعاني
المؤثرة في الاحكام واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة من العام والخاص
والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكرها بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام
وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب وان كان فهو احسن والاكمل وعلم السنة والمراد ايضا قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يعرفها متنا وهو نفس السنة والمقصود معرفة انواعها من القولية
والفعلية والتقرير وسندا وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد
وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي ثم لا يخفى ان المراد معرفة متن الكتاب والسنة
لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما ووجوه القياس كما ذكرنا بشرائطها
واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط ولم يذكر الاجماع
لان معرفة مواقعه ليس من شروط نفس الاجتهاد بل من شروط كونه مقبولا
اذ القياس المخالف للاجماع مردود والمراد ههنا شرط نفس الاجتهاد
لا الشرط مطلقا فلا وجه للتعرض بذكره اصلا فضلا عن كونه او على انه

يتضمن

يتضمن ما ذكر معرفة مواقعه بناء على كونه اي الاجتهاد مردودا عند خلافه له وحكمه اي
اثره الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطا اي مع احتمال الخطا فلا يجري
الاجتهاد في قطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين فالمجتهد عندنا
يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا اي هذا الاختلاف بيننا وبينهم
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وعندهم
لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في كل حادثة والحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد ومن قلده مجتهده اي ما ادى اليه اجتهاده لا غير وعلى مذ
هبنا يكون الحق واحدا والمصيب واحد او على مذهبهم يكون الحق متعددا وكل مجتهد
مصيبا لهم اي للمعتزلة القائلين بتعدد الحق واصابة كل مجتهد ان المجتهدين
كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان
التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا الاصابة
بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان تكليفا بما ليس في وسعه واللازم
باطل والملزوم مثله فيجب ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهذا
اي اجتهاد المجتهد والحكم كالاجتهاد اي كاجتهاد المصلي في القبلة اي في امر القبلة
والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد
بالاتفاق فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة
فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين مختلفة قبلة لما تادى فرض

من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة والملزوم مثله
فيجب ان يتعدد الحق ويصيب كل مجتهد ولما استشعر ان يقال ان تعدد الحق
يستلزم اتصاف قبل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال تدارك دفعه بقوله
واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال رسولين على قومين يعني
ان اللازم وهو اختلاف الحكم بالنسبة اى شخصين ليس بمحال بل هو جايز بان يكون الشيء
واجبا على مجتهد ومن التزم تقليده وغير واجب على مجتهد اخر ومن التزم تقليده
كما في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام والمحال وهو
اختلاف الحكم بالنسبة الى شخص واحد ليس بلازم والامار فانه باطل ثم اختلفوا
اي القائلون بحقيقة الجميع فقال بعضهم يتساوى الحقوق في الحقيقة لان دليل
المتعدد اي لان الدليل دال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف
ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقيقة وفيه نظر لانه
لا يوجب التساوي ايضا ولا يلزم من عدم ايجاب التفاوت ايجاب التساوي حتى
يصلح هذا الاستدلال عليه لجواز ان يثبت التفاوت بدليل اخر وعند بعضهم واحد
منها اي من الحقوق احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء
فهو اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى
اجتهاده الى عدم وجوده مع حقيقة الحكمين لانها اي الحقوق التي هي الاحكام
الاجتهادية لو استوت في الحقيقة لاصبت بمجرد الاستبصار لجواز ان يختار

المجتهد

المجتهد ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب ليتبين المقصود وهذا معنى
سقوط الاجتهاد على ما اشار اليه بقوله ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد
لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف
فيكون اي الحق حينئذ متعددا فلا بد من الاجتهاد على تقدير جواز اختيار المجتهد
اي حق شاء ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار الحقين اذ ليس كل مسئلة
اجتهادية مما يتعدد الحق بل وقع بجميع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين و
هو بدون الاجتهاد لا يتصور ولنا في الاحتجاج على ان الحق واحد والمجتهد
يخطئ ويصيب قوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى
ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان لكل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم
يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء
وجواز خطائهم فيه من غير تقرير عليه ما ثبت وذلك في موضعه وقوله النبي صلى الله
عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث
اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله
وان اخطات فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والاثار الدالة
على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي ان كانت من قبيل الاحاد الا
انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول ثم اشار الى

الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
ونظمه وان ورد نصان صيغة اى صريحا فى حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا لانه
لا تعارض فى الادلة الشرعية فيكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا فكيف
يتعدد الحق اذا ورد اى النصان معنى فى حادثة بل عدم تعدده عند ورود
هما معنى اولى منه عند ورودهما صيغة لان مدلول كل منهما اذا لم يكن حقا
عند دلالتهما صريحا فعند دلالتهما معنى بالطريق الاولى لان دلالتهما
معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا حتى يجوز التعدد وعنده تم اشار الى الاستدلال
بالمعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف
الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند اتحاد المحل اى بالنسبة
الى شخص واحد وكذا بالنسبة الى شخصين فى شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
واليه اشار بقوله وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا وذلك لانه النبى صلى الله
عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء
ثم اجاب عن تمسك المعتزلة بانه لو اتحد الحكم لزم التكليف بما ليس فى الوسع
بقوله والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه ان خطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل
وله الاجر انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائط بقدر الوسع سواء

ادى

ادى ما هو حق عند الله او اخطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه
فلا يلزم العبث واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام
عالما حاله يدل مذهبنا واما عدم اعادة المخطى الكعبة فلانها اى الكعبة بعينها
غير مقصودة فى التكليف بطلبها حتى لو قصد بالتوجه التعظيم والعبادة
لها يكفر وايضا لو كانت مقصودة بعينها لكانت قبلة قبل الشروع
مع وجود عينها ولما شق وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة
ومن جهتها الى جهة التحرى عند الضرورة لكن الشرع جعلها وسيلة
الى المقصود وهو وجه الله تعالى اى الجهة التى رضيها الله تعالى وامر بها
فاقيم عليه ظن اصابتها مقام اصابتها وعند حصول المقصود لا بأس لفوات
الوسيلة والحاصل ان هذه المسئلة تدل مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ و
يصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما
بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة وصحة صلوة المخطى الكعبة انما هى
لكون القبلة فى حق من وجب عليه التحرى جهة التحرى لكونه مصيبا اذ ليس التحرى
فى تلك المسئلة لاصابة الكعبة لان القبلة فى حقه ليست هى الكعبة بل جهة
التحرى لا غير ثم اختلف علماؤنا فى المخطى فعند البعض مخطئ ابتداء و
انتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لان الدليل فى الابتداء والحكم
فى الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطأ فى الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف

الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء وفيه نظر لما سبق في فصل المطلق
ان حكم المطلق ان يجري على اطلاقه والكمال فيه ولقوله النبي صلى الله عليه وسلم في
اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر مقول لقوله النبي صلى الله عليه وسلم اي لولا ما كتب في اللوح المحفوظ ان لا
يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة
وتقديم النهي لمسكم فيما اخذتم عذاب اليم في اتباع الاجتهاد الذي هو اخذ
الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحق باتباعه العذاب العظيم لوجود
امتثال الامر في الجملة وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
في الابتداء مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم في الانتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه
كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فقوله بوحدة الحق عند الله تعالى
دل على ان مراده من اصابة كل مجتهد اصابته بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد
اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله
حقا قطعيا البتة ثم اشار الى دليل البعض القائل بان المجتهد مصيب
ابتداء مخطئ انتهاء القوله لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كليهما
حكما وعلما لكن سليمان خص باصابة المطلوب يعني وصف الله تعالى اجتهاد
داود عليه السلام بالحكم والعلم مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء

بدلالة

بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان اجتهاد
داود عليه السلام خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وتنصيف الاجر
اي اجر المخطئ في اجتهاد لقوله النبي عليه صلى الله عليه وسلم ان اصاب فله اجران
وان اخطا فله اجر واحد ثم ذكر على هذا اي على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء ايضا
فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف المصيب كان ثوابه ايضا
كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي صلى الله عليه وسلم
بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب
على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق
الكتاب لكن سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب
بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد والصحيح الاستدلال
به على الخطاء ابتداء وانتهاء والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال
بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق
لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب اي الدليل الموصل الى الصواب بينا واخطأ
المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فيعاقب واما المخطئ في الاصول والعقائد
فيعاقب بل يكفر ان خالف ملة الاسلام او يضلل ان لم يخالف ملة الاسلام
لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية

القسم الثاني

والله اعلم ولما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام القسم الثاني من الكتاب
في الحكم ولفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما عرف في باب الامر والمحكوم وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح
المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم ما تعلق به الخطاب
كما يقال حكم الامير على زيد بكذا ونورد الابحاث في ثلاثة ابواب باب في الحكم
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء ام المراد تعلق زائد على التعلق
الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه والا فالتعلق بهما حاصل في جميع
الاحكام او يكون اي او يكون حكما يتعلق شيء بشيء اخر كالحكم بان هذا ركن ذلك
ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء او سبب لذلك اذا كان المتعلق موصلا اليه
في الجملة او نحو ذلك كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط له ان كان الشيء موقوفا
عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك
هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
وملك الرقبة في البيع وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما
ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ
الذمة المعتبر في مفهوم الصحة العبادة اعتبارا اوليا قيد بالاعتبار الاولي لانه قد
يعتبر في نحو الصحة الثواب لكن لا اوليا فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة
فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا او الاخروية او يعتبر في مفهومه وتعريفه المقاصد

الحاصلة

الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم وجوب العبادة
فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ
الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في
العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض
المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية
يعني الايصال اصلا ووصفا وهو الايصال التام الذي يقتضيه اركانه وشرائطه
واوصافه تسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا اي لا اصلا ولا وصفا يسمى بطلانا
وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا
فالمتصف بالصحة وكذا الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما
لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد و
هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد
منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ
والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان
يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم

الاصلي فان كان الاولى الفعل الاولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا
اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وفي الاطلاق
الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والوجب والحرام نوع تسامح لان الاولوية
انما تطلق بحسب العرف على رجحان احد الطرفين لا الى حد الوجوب والامتناع لكن
اراد بها ههنا رجحان احد الطرفين مطلقا سواء انتهى الى حد الوجوب والامتناع
فيشمل الاقسام كلها سوى المباح وبظني وجب وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي
في الوجوب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه
وان استويا فمباح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع
بان الحكم بذلك صريحا او دلالة فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيقته و
العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده اي لو انكره قولا واعتقادا
كان كافرا والوجب لازم عملا لا علما اي يلزم العمل بموجبه لا يلزم اعتقاد حقيقته
لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخفا باخبار الاحاد التي
هي ادلة الوجوب عملا لا علما لان رد خبر الواحد والقياس بدعة اما ما ولا فلا
اي فلا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف وان لم يكن ماولا
ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب والى هذا اشار اليه بقوله ويعاقب
ان استحق العقاب تاركهما اي تارك الفرض والوجب للايات والاحاديث الدالة

على وعيد

وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو والشافعي لم يفرق
بين الفرض والوجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد اي الفرق بينهما يكون
الكتاب منقولا بطريق التواتر دون خبر الواحد يوجب التفاوت اي الفرق
بين مدلوليهما بان يكون مدلول محكم الكتاب حكما ثابتا يقينا ومدلول محكم خبر
الواحد حكما ثابتا ظنا هذا احتراز على الشافعي لكنه مدفوع بانه لا نزاع له في الفرق
بين مفهوم الفرض والوجب في اللغة ولا في الفرق بين ما ثبت بحكم الكتاب
وما ثبت بحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك
العمل بالاول فاسق دون الثاني وانما زعم ان الفرض والوجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوي الى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان
التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما ثم استعمال الفرض
فيما ثبت بظني والوجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض
وتعديل الاركان فرض ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة والزكوة واجبة
والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الوجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي لما يطلق
على المعنى الاخص المعنى الاخص هو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك سواء
كان بدليل قطعي او ظني فلفظ الوجب على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر

فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة وعلى ظني في قوة الفرض في العمل كالوتر عند
ابي حنيفة رحه حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض
وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها بل تجب سجدة السهو
ان كان تركها سهوا ويلزم ان كان قصدا او سنة نوعان سنة الهدى و
تركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها
وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي صلى الله عليه وسلم في قيامه ولباسه
وقعوده والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا تطلق على طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم عند الشافعي رحه من غير قرينة وهو اختيار كثير من اصحاب
ابي حنيفة رحه للعرف الطاري وعندنا اي عند جمع من المتأخرين وهو اختيار
فخر الاسلام تقع على غيرها كما تقع عليها فان السلف كانوا يقولون سنة
العمرين اي ابي بكر وعمر رضي الله عنه بطريق التغليب فلا تنصرف سنة النبي صلى الله عليه وسلم
بدون قرينة والنفل ثياب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء اي لا يذم تاركه وهو
اي النفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة
للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحه
من غير قرينة وهو اختيار كثير من اصحاب ابي حنيفة رحه للعرف الطاري وعندنا اي عند
جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تقع على غيرها كما تقع عليها فان
السلف كانوا يقولون سنة العمرين اي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بطريق
التغليب

التغليب فلا تنصرف سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون قرينة والنفل ثياب فاعله اي
يستحق الثواب ولا يسيء اي لا يذم وهو اي النفل دون سنن الزوائد لانها صارت
طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وهو اي النفل
لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحه حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب
على تركه لانه تخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى النفلية والتخيير فله ابطال
ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لاجل خلوه عن القصد بل هو بطلان المودى
ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل
يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم
الاتمام ابطال الاتمام ابطال للمودى ولان ما اداه اي الجزء الذي اداه صار
عبادة الله تعالى حقا له فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل
اليها اي صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة
واحدة بها يستحق الثواب فالترجيح بالمودى اولى من العكس اي صيانة المودى اولى
من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونها عن البطلان لان العبادة مما
يحتاط فيها ولما اوجب ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وهو المودى من النفل
يعني ابقاء الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى
الامرين وهو ابتداء الصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ابطال ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين

وهو ما صار الله تع فعلى اولى والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشا
الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر اكل الميتة ونحوه واما حرام لغيره اى منشا الحرمة
غير ذلك الشيء كاكل مال الغير فان الحرمة ليست للنفس ذلك المال بل لكونه ملك
الغير والحرمة ههنا اى فى الحرام لغيره ملاقية لنفس الفعل والاكل محرم ممنوع
مثلا لكن المحل اى مال الغير قابل له اى للفعل وهو الاكل مثلا اى قابل الاكل فى الجملة
بان ياكله مالكه وفى الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل وهو الميتة والخمر ونحوهما
عن قبول الفعل اى عن قابلية الفعل فعدم الفعل اى فلزوم عدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل ههنا اى فى الحرام اصلا والفعل اى لزوم عدم الفعل تبعا بمعنى
ان المحل خرج اولا عن قبول الفعل وضعا ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه اطلق المحل وقصد به الحال اى لا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة
الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها كما فى الحرام لغيره فاذا قيل هذا الخبز
حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشا الحرمة الا انها ذكر المحل واريد به الحال لما فيه من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل فالمجاز فى المسند اليه دون المسند ولذا كان
معناه ان اكله حرام وههنا فى المسند دون المسند اليه ولذا كان معناه ان
الميتة منشا الحرمة والحاصل ان نسبة الحرمة واضافتها الى المحل فى الحرام

لعينه

٢١٢

لعينه حقيقة وفى الحرام لغيره مجاز من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال او على حذف المضاف
لا حقيقة فيهما ولا مجاز على ما قيل والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيهية وهو الى الحل
اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومكروه كراهة تحريم وهو
الى الحرمة اقرب بمعنى انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار
وعند محمد رح لا اى ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هذا اى المكروه كراهة
التحريم حرام يثبت حرمته بدليل ظنى والى هذا اشار بقوله لكن بغير القطعى كالواجب
مع الفرض فكما ان ما لزم الاتيان به اذ ثبت ذلك فيه بالقطعى يسمى فرضا وان
ثبت بالظنى يسمى واجبا فكذلك ما لزم تركه ان ثبت ذلك بالقطعى يسمى حراما وان ثبت
بالظنى يسمى مكروها كراهة التحريم واما الثانى من قسمى ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وهو الذى لا يكون حكما اصليا بل يكون حكما مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة
وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من
الاول وهو الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة اى فى مقابلة ما يسمى
بالرخصة يسمى عزيمة وهى اى العزيمة اما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب
او سنة او نفل لا غير اى لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت هى
حكم اصلى والرخص اربعة انواع والمنقسم الى الاربعة يسمى رخصة فى الجملة الا ما هو الرخصة
حقيقة والا يلزم انقسام الشيء الى قسيمه والى قسيمه وهو باطل نوعان من الحقيقة
اى حقيقة رخصة حقيقة لا مجاز احدهما احق بكونه رخصة اى اثبت فى حقيقة

الرخصة اولى واخلق واليق باسمها من الاخر ونوعان من المجاز اي رخصة مجازا لا حقيقة
احدهما اتم في المجازية اي البعد من حقيقة الرخصة من الاخر والحاصل ان النوعين الاولين
يشتركان في اطلاق اسم الرخصة عليهما حقيقة ويفترقان في كون احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر والنوعين الاخرين يشتركان في اطلاق اسم الرخصة عليهما مجازا ويفترقان
في كون احدهما في المجازية من الاخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق
بكونه رخصة من الاخر فما استبيح المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من
ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشتمل الواجب والمندوب والمباح فلا
يختص حقيقة الرخصة في الاباحة مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقطع
او القتل فان حرمة الكفر قايمة ابدا لقيام الدلايل الدال عليها لكنه حقه اي حق
العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن
وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان قوله اي يجري على لسانه
وان اخذ بالعزيمة بذل نفسه حسبة في دينه اي طلب للثواب فاولى اي فالاخذ
بالعزيمة هو اولى من الاخذ بالرخصة واجراء كلمة الكفر لما فيه من رعاية حق الله تعالى
صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى وكذا الامر بالمعروف واكل
مال الغير والافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادات فان
الحكم في الاكراه على واحد منها كالحكم في الاكراه على اجراء كلمة الكفر والمراد بهذا
المثال التنبيه على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء

كلمة

كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض لدلايل الدالة عليه فيكون
تركه حراما ويباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاده الفرضية في اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قايم والحرمة باقية
لكن حق العبد لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيباح عند الاكراه
وكذا في افطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر وفرض و
توجه الخطاب ولو اكره على ترك الامر بالمعروف او على اكل مال الغير وعلى الافطار
في رمضان او على ترك الصلوة فله في هذه الصورة ان يعمل بالرخصة لكن ان
اخذ بالعزيمة وبذل النفس فهو اولى لما ذكرنا انفا والثاني وهو الذي هو رخصة
حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون
الحرمة كافطار المسافر فان المحرم بالافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة
الافطار غير قايمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر تراخى حكمه وهو وجوب الصوم
بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة ههنا اولى عندنا اشارة الى ان الرخصة
اولى عند الشافعي لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة
انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر المختص
بالرخصة فالاخذ بها اولى من الاخذ بالرخصة الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
والعزيمة اولى اي الا ان يضعف الصوم الصائم فليس له بذل النفس لانه يصير
قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر

حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني
وجد السبب للصوم لكن حكمه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فيه
فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون اباحة اجراء كلمة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
وهو اتم في المجازية من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال الاصر هو الثقل
الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحركة جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة
كقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان
القتل او خطاء ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السابقة تسمى رخصة مجازا لان الاصل
لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت وجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة
وتخفيفا مشابهة الرخصة فسميت بها لكنه لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع
اصلا ولم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب
من حقيقة الرخصة من الثالث ما يسقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث
انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة — اي النوع الثالث م
بخلاف القسم الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان

كاملا

كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من حيث ان العينية غير مشروعة في السلم
حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة فان الاصل في البيع اي يلاقي عينا ليتحقق القدرة
على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعين عزيمة ولا
ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة اي حال الاضطرار فان حرمتها
ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة اي في حال عدم الضرورة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالنص المحرم وهو قوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم لم يتناول لها حالة الاضطرار وليس المحرم
في تلك الحالة فبقيت مباحة بحكم الاصل ويمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
والفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال
الضرورة ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة العقل اي قوة المميزة بين الاشياء
الحسنة والقبيحة ولا صيانة عند فوات النفس اي الهيئة الانسانية لفوات القوى
القائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها وان كانت الناطقة التي هي الروح باقية
وكذا الصلوة للمسافر رخصة اسقاط اي قصر الصلوة عزيمة والاكمال مكروه و
مخالف للسنة لكنه رخصة مجازا روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة
في السفر فقد اساء وخالف السنة وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة

صرح بهذا في التحفة لقوله النبي صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة الحديث روى عن
عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان هذه اي الصلوة المقصورة او قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها واعتقدوها كما يقال
فلان قبل الشرائع والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد احترز
بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق
بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين وان كان اي
التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اي في صورة يكون
التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر
على كون صلوة المسافر رخصة اسقاط وعطف على قوله لقوله النبي صلى الله
الرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على
موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل الكمال الصلوة
ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو
فيهما اي في القصر والاكمال فيكونان متساويين فيه والقصر متعين للرفق فلا فائدة
في التخيير واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق الحكم به اي الشيء فالشيء

المتعلق

المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن و الا فان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في باب القياس
من ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب
في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في
الجملة فسبب والا فتوقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل ان يدل على وجوده فعلامة
واما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار
ركن زائد والتصديق ركن اصلي وجه التشنيع ان قولنا ركن زائد بمنزلة
قولنا ليس ركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل
يكون خارجا فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي
العشرة بانتفاء الواحد فنقول في التفصي على هذا التشنيع الركن الزائد شيء
اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما يعني انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء
فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر
حيث يقال للاكثر حكم الكل والى هذا اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم من هذا

الكل م

الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
ولا ينتفي بانتفائه ولكن ينقض المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه
حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها
عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما واما العلة وقد سبق
ان العلة هي الخارج المؤثر ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك
والمجاز حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما تقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع فقال اما العلة فاما علة اسما ومعنى
وحكما اي يضاف الحكم اليها اي بلا واسطة هذا تفسير العلة اسما وهي موثرة اي في الحكم
وهذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها وهذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للمالك
والنكاح للحل والقتل والقصاص والحاصل انه اعتبر في حقيقة العلة ثلثة امور
هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسماها باعتبار الاول
اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما فباعتبار حصول الامور الثلثة
في العلة اسما ومعنى وحكما وكلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع
الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم
واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او الحكم وعندنا اي عند الجمهور
وهي اي العلة الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية اي كما ان العلة العقلية مقارنة
للمعلول بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم

الا ٣

وح

بعض ٣

وح ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وهو الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وفرق بين مشايخنا كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بينهما اي بين العقلية والشرعية
فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم
الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا
جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة مع الفعل وهي القدرة الحقيقية التي يقع
الفعل بها بالحقيقة وبالفعل فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم
وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل لانها في
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع
والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر
المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى وما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله
منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وبقاء العلل الشرعية حقيقة
كالعقود مثلا لا خفاء في بطلانه لانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام
حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد واما اسما فقط كالمعلق بالشرط
على ما يذكر في اقسام الشرط فمعناه ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول
الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار

بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك
عنه يتراخى فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم هو المخالف ان الخيار يدخل على الحكم
فقط دون السبب لان الشارع انما جوز شرط الخيار مع ان القياس عدم جوازه للضرورة
وهي دفع الغبن والضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب ولما كانت العلة اسما
ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع
الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب فاشار الى ذلك بقوله ودلالة كونه اي كون البيع الموقوف
والبيع بالخيار علة لا سبب وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان
المانع وهو التوقف في الخيار اذا زال بان ياذن المالك في بيع الفضولي ومضى مدة
الخيار في البيع بالخيار وجب الحكم به اي بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد
حتى يملك المشتري ذلك الملك بزوائد المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف بخلاف
السبب فان حكمه اذا ثبت لم يثبت من وقت وجوده بل من وقت وجود العلة التي هي وسط
بينه وبين حكمه وكالاجارة عطف على كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة
لكونها علة معنى ولو لم يكن كذلك لما صح تعجيل الاجرة كما لم يصح تعجيل التكفير قبل الحنث عندنا
وليست اي الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
متراخيا عن العقد فلا تكون علة حكما لكنها اي الاجارة وهو تبدد الاحسن كونها علة
تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل سواء صرح بذلك كما اذا قال في
اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين التكلم بخلاف البيع

الموقوف

الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه وهو الملك من حين الايجاب والقبول كما بينا
فكانه ليس تخلل زمان او لم يصرح به كما اذا قال اجرتك الدار فان الاجارة وان صحت في الحال
باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء ومبنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان والاجل ثبوت
الحكم مستندا الى حين وجود العلة وكذا كل ايجاب مضاف مصرح فيه بالاضافة الى المستقبل نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان
الاضافة التقديرية الى الغير المصرح بها كما في الاجارة توجب شبه الاسباب فالاضافة الحقيقية المصرح بها
اولى فلذا اقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم
الحولان الحول مقامه ولما تراخى حكم النصاب الى ما ليس بحاصل به فالنماء الحاصل بالسوم بالسائمة
وعمل التجارة في ما هو شبيه بالعلل لترتب الحكم عليه اشبه الاسباب اي كان شبيها بالاسباب باً العلل ٢
اي كان شبيها بالاسباب حتى توجب اي النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان
يكون للنماء وصف في العلية فيتبين بعد الحول انه اي المؤدى كان زكوة لعدم وصف العلة في الحال
فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول
وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى
اذا رجع ضمن وكذا كل ما كان علة العلة كشراء القريب يعني ان الامور المذكورة علة
اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق

به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وبتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت
والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ
السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند
ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المذكورون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة كشرى القريب فانه
علة للملك وهو للعتق والعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن
جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول فكيف لكن لا يتحقق في
شرى القريب تراخي الحكم فشبهه بالاسباب انما هو من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر
الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى ما له شبهة العلية كجزء العلة وهذا هو
العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه
والمراد بالجزء غير الجزء الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس ولما كان علة
الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية لكونه جزء العلة فيثبت به
ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة شبهة العلة كربوا النسيئة باحد الوصفين اي الجزء
وهو اما القدر او الجنس والحاصل ان حقيقة الحكم كربوا الفضل تثبت بحقيقة العلة كالقدر
مع الجنس وشبهة كربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية على النسيئة تثبت بشبهة العلة
كجزء العلة واما علة معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فانه جزء متاخر
في الوجود علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه

بدون

بدون وسط بل انما يضاف الى المجموع ولكل من القرابة والملك تاثير في العتق مثلا الا ان
للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت
فيجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اي العتق به
اي بالملك لانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى تصح نية الكفارة عند الشراء لان
نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق وتعتبر النية عند الشراء لان ثبوت الشراء يلزمه
ثبوت الاعتاق فاعتبار نية الكفارة عند الاعتاق يلزمه اعتبارها عند الشراء
ويضمن اي القريب نصيب الاجنبي اذا كان شريكا اي اذا اشترياه معا عندهما ولا
يضمن عند ابي حنيفة رح اما الاول فلانه افسد على الاجنبي نصيبه واما الثاني فلان الاجنبي
رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا في الشراء واما اذا اشترى بعد الاجنبي
يضمن بالاتفاق لان القريب افسد نصيب الاجنبي وهو لم يرض بفساد نصيبه حيث
لم يجعل القريب شريكا في الشراء وان تاخر القرابة يثبت اي العتق بها اي بالقرابة
كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه فيضمن نصيب الاخر لان الجزء الاخير من
العلة اي القرابة حصلت بصنعه فيكون هو العلة هذا اذا كانت القرابة مجهولة
ولو اشتريا عبدا وكانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعي القرابة لانها لم
تحصل القرابة بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه بخلاف الشهادة اي
اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا هما
رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع

بهما اما اسما وحكما وهي اقامة السبب الداعي وهو الذي يقتضي الى الشيء في الوجود
فلا بد من ان يتقدمه مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم
اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطي وثبوت النسب وحرمة
المصاهرة او اقامة الدليل وهو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما
يكون متاخرا او في الوجود مقام المدلول كالخبر عن المحبة يقام مقامها اي مقام
المحبة في قوله ان احببتني فانت كذا ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق مثلا بما
لا يطلع عليه الا اخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس والطهر مقام الحاجة في
اباحة الطلاق يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه
شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر
باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة الى الجماع اي الطهر الخالي
عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء يعني ان
المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء
الغير احترازا عن خلط المائين الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك
الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث على ملك البائع وملكه يمكنه من الوطي
المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل هو علة
الاستبراء والدعاء الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الدعاء مقام المدعو اليه والدليل

مقام

مقام المدلول احد الامور الثلثة وهو اما دفع الضرورة كما في حبني وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في التحريم الدواعي في المحرمات والعبادات اي كما في تحريم دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة لانها
اقيمت مقام الزنا في الحرمة مطلقا اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها
محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها اما الضرورة والمشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبا
التقسيم العقلي يقتضي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعل الجزء الاخير من العلة
علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما العدم الاضافة والمقارنة
فيه شبهة العلية وهو جزء الاخير الغير العلة يكون بهذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالدعاء مثلا ان كان مركبا من الجزئين فالجزء الاخير علة حكما
لا اسما ومعنى لوجود المقارنة وعدم الاضافة وعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف
لجزئه ايضا لما اراد وا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما
السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقوله
فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة اعتراض من اما وجوابه فائدته التمكن من تقسيم
السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف فان كانت اي العلة مضافة اليه اي الى
السبب وحادثة به كوط الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهو مضاف الى سوقها وحاصله

وهو سبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه فالسبب اي ح في معنى العلة
فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المتلف المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث
والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه فيجب الدية مثلا على السائق والقائد لسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اي ويجب الدية بالشهادة اذا رجع اي الشاهد لا القصاص
عندنا اي لا يجب القصاص على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرو فاقتص ثم رجع الشاهد
لانه اي القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت قتلا اي
مؤدية الى القتل بحكم القاضي اي بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
العفو والدية وعند الشافعي يجب على الشاهد القصاص او قال عند الرجوع تعمدنا
الكذب وعلم من حاله انه لا يخفى عليه انه يقتل بشهادته جعل السبب القوي المؤكد بالقصد
الكامل وهو الشهادة بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وان لم يكن اي
العلة المتوسط بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب نحو ان تكون اي العلة فعلا
اختياريا غير مضاف الى السبب فسبب حقيقي اي فالسبب ح سبب حقيقي ليس في معنى العلة
لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب
اي لا يضمن الدال على مال السرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار كفعل السارق بين الدلالة
على المال وبين تلف المال وفعل الغازي بين الدلالة على الحصن وبين الغنيمة فيقطع
هذه العلة نسبة الحكم الى السبب فكما لا يضاف هذه العلة الى السبب كذلك الحكم بل هي مستقلة

في التاثير

في التاثير في هذا الحكم ولا جنبي اي ولا يضمن قيمة الولد الاجنبي قال لاخر تزوج هذه المراة فانها
حرة فتفعل فاستولدها فاذا هي امة فلا يضمن هذا الاجنبي قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها
الوكيل والولي على هذا الشرط اي على شرط انها حرة فاذا هي امة فانه يضمن الوكيل
والولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون
المزوج صاحب العلة فيجب عليه ضمان قيمة الولد لكونه صاحب العلة ولا يلزم علينا ان
المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع
انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت
اي ازالة هذه الامن بافضائها الى القتل فان ازالته حال كونه محرما علة للضمان
وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل مدلول الصيد لم يجب الضمان وايضا اذا تقررت
ازالة الامن بدون افضائها الى القتل لم يجب الضمان فان الصيد محفوظ بالبعد
عن الناس فالدلالة عليه ازالة الامن فاذا تحققت بالافضاء الى القتل فالضمان
واجب والا فلا بخلاف مال المسلم فان كونه محفوظا ليس بالبعد عن الناس فالدلالة عليه لا
تكون ازالة الامن فلو دل رجل السارق عليه لا يضمن وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم
اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم محفوظا
ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للزمان بل هو
محفوظ لكونه صيد الحرم الذي جعل الله تعالى امنا يبقى مدة بقاء الدنيا ومن
دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فلوجا به نفسه اي ضرب به نفسه

وقتله لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو
قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه يضمن اي الدافع لانه لم يتخلل ههنا فعل
فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو مجاز كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلقة اي كالصيغ الدالة على تعليق هذه الامور بشيء نحو ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت الدار فلله علي
كذا للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
حال كونها اسبابا للجزاء وقوعه وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها
اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق
عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازا انما هي
قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاع عللا
حقيقة لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع
للملك وهذا كاليمين بالله فانها سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر موضوعة
فلا توصل الى الكفارة وانما توصل اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا اليها حقيقة
بل مجازا واذا وجد الشرط فهذه الصور الثلث اعني في صورة تعليق الطلاق و
العتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتاثيره في وقوع الجزاء
مع وجود الاضافة اليه والافضاء به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد
الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي رح هي اي الامور

المذكورة

المذكورة اسباب في معنى العلل لا اسباب مجازا حتى ابطل التعليق بالملك بان قال
لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او العبد ان ملكتك فانت حر ونحوها التعليق
يكون باطلا عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز اي الشافعي رح التكفير بالمال قبل الحنث
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب وهو النصاب فكما يجوز تعجيل الزكوة
عند وجود السبب وهو النصاب قبل وجود الشرط وهو الحول فكذا يجوز تعجيل الكفارة
بالمال عند وجود السبب وهو اليمين قبل وجود الشرط وهو الحنث ثم عندنا اي عند
الائمة الثلث لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة
الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وفي هذا الكلام
اي الخلاف يتبين اي يظهر في ان التنجيز اي تنجيز الطلاق هل يبطل التعليق اي تعليقه
ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعند زفر رح اي لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
يقع [illegible] الطلاق واشار الى استدلال زفر رح بقوله لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق يعني كان لا بد ان يكون الملك
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق لان وجودهما عند وجوده شرط
لصحة التعليق لكنه لما لم يكن وجودهما عند وجود الشرط قطعيا حتى تصح التعليق
بل كان محتملا اشترطنا وجودهما في الحال اي في حال التعليق لترجح جانب الوجود
على جانب العدم عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه

فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا ولعدم صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك
عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فلهما لا يبطله اى التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث بناء على احتمال حدوث الملك عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله اى التعليق
زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على حدوث الحل عند وجود الشرط ايضا والحاصل
انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقا
التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وعلم ان التعليق ان كان بالملك كما في
ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود لوجود الشرط فلا يكون الملك في حال
التعليق شرطا لصحة التعليق لانه لا يصح من غير ان يفيق الذي يتحقق وجوده عند
وقوع الشرط واما اذا كان بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند
وقوع الشرط غير معلوم التحقق فيكون الملك في حال التعليق شرطا لصحة التعليق ليترجح
جانب الوجود عند وجود الشرط على جانب العدم بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد
الكلام يمينا والحاصل ان وجود الملك عند وجود الشرط شرط لصحة التعليق مطلقا
واما وجوده عند التعليق فهو شرط الصحة فيما اذا كان بغير الملك وليس بشرط
لصحة فيما اذا كان بالملك اما الاول فلعدم ان يكون الملك قطعي الوجود عند وجود
الشرط واما الثاني فلكونه قطعي الوجود عند وجوده قلنا اليمين بسوا كانت
بالله او بغيره شرعت للبر اى لتحقيق المحلوق عليه من الفعل والترك وتقوية

التحقيق ص

جانبه

جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به
من الطلاق والعتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير الله تعالى كما ان اليمين به تعالى يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر
مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اى فوات البر فلا بد من المحل الشي
كما لا بد منه لحقيقته ويكون المسبب اى الجزاء ثابتا على قدر السبب اى الشرط فاذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب
عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعهما مانعا من تفويت البر
كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اى التعليق زوال الحل بان يطلقها
ثلثا لفوات محل الجزاء لان المراة اجنبية عن الزوج في تلك المطلقات كما يبطل
التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا زوال الملك اى لا يبطله
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من جهة امكان الرجوع اليها
ثم اشار الى الجواب عن استدلال زفر بقوله واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك
فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء الوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان
التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة
ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عن قوله فان الشرط فيه اى هذا التعليق بمعنى العلة
ليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب اخر لتقريره ان الشرط
ههنا اى في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد

وبالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبار الشبهة بالحقيقة فاللازم ان تقتصر في
الجواب على ما قبله وعلى قوله فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون ايراد مضمونا من غير ان
يتوسط بينهما هذا الكلام المستغنى عنه واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بجاعل الله تعالى تيسيرا
وتسهيلا على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون
جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم ولا اخفاء
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا
لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ولما كان
هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دايما كما اشار اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي اى الصبي المميز اذ الكلام فيه الصبي
العاقل وان لم يخاطب به لتحقق سببه هو الافاق والانفس ووجود ركنه
وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل وللصلوة الوقت اى سبب
الوجود للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان
المامور به نوعان مطلق وموقت وللزكوة ملك المال اى سبب الوجوب للزكوة

هو ملك المال

هو ملك المال الذي هو النصاب في لما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر الوصف
يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب
تداركه دفعه بقوله الا ان الغنى اى الغنى المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله النبي صلى الله
عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال نام لينصرف بسبب النماء
الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء والنماء بالزمان
وهو امر باطن فاقيم الحول الذي هو السبب المؤدي الى النماء مقام النماء فيتجدد المال
تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس
في الغنى مختلف قدره الشارع بالنصاب وللصوم اى سبب الوجوب للصوم
وهو ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من
اليوم سبب الصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه يقال مان عياله
عياله اذا قام بكفايتهم وانما الفطر شرط لقوله النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عمن
تمونون وعن اى كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها
للعبد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقرار اما للانتزاع الحكم
عن سبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه ولا يجب عليه فيؤدي
عن غيره كما في العاقلة اى لوجوب شيء على محل فاداه عنه غيره كما ادى العاقلة
الدية على القاتل والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد لانه يملك شيئا والصبي
لانه غير مكلف والفقير لانه ممن يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل

تمام ص

يقال مان عياله ص

شيئا ص

القوية فثبت الاول ولهذا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس فيكون الراس
هو السبب ولما استشعر ان يقال الصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه
بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الراس اى فكما تضاف الصدقة
الى الفطر فكذلك تضاف الى الراس الاضافة الى الراس تعارض الاضافة فاذا
تعارضتا تساقطتا فلا يصح التمسك بشيء منهما وهي ان الاضافة تحتمل الاستعارة
اى المجاز ايضا اى كما يعارضها الاضافة الى الراس لان الحكم قد يضاف الى غير
السبب مجاز الجلاف تضاعف الوجوب فان المجاز لا يجري في التضاعف لانه
امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ ونحن نتمسك على سببية
الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة فترجح سببيته على سببية
الفطر بقوة الدليل وهو صحيح قطعا وايضا وصف المؤنة في قوله ادوا عمن
تمونون يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة يشعر بان هذه الصدقة
يجب وجوب المؤن والاصل في الوجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهايم
وللحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة في قوله تع ولله حج البيت
الاية واما الوقت والاستطاعة فشرط لا سبب اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره
الا ان الاول شرط الجواز الاداء والثاني لوجوبه وللعشر اى سبب الوجوب
للعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان
العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقة وقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية

وليرا

وبهذا الاعتبار اى باعتبار الارض وهو اى الارض اصل هو اى العشر مؤنة الارض
وباعتبار الخارج وهو اى الخارج تبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج
قليلا من كثير بمنزلة الزكوة فانها جزء من النصاب قليلا من كثير وكذا الخراج اى
سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء فيه معتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة
وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء اى التقديري فصار اى الخراج
مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للمذلة ولذلك
اى ولاجل ثبوت العبادة في العشر والعقوبة في الخراج لم يجتمعها اى العشر والخراج
لتنافيهما باعتبار الاصل وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب
الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج
من الارض وللطهارة اى سبب الوجوب للطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في
قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا
مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لا سبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها وللحدود والعقوبات اى سبب الوجوب لهما ما نسبت اليهما
من سرقة وقتل يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون
محظورات محضة كالسرقة والقتل والزنا وللكفارات اى سبب الوجوب لها ما نسبت
اليه من امر داير بين الحظر والاباحة لما فيهما من معنى العبادة والعقوبة مثلا الفطر

باعتبار الوصف ولان اول من نصب الخراج عمر

في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكذا الظهار وقتل الخطا وصيد الحرم ونحو ذلك
ولشرعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة
ببقاء الشخص اي سبب الوجوب لشرعيتها هو البقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة
والاختصاصات الشرعية التي هي اثار افعال العباد كالملك في البيع والحل في
النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة التي هي افعال العباد كالبيع والنكاح
ونحوهما فيما يطلق عليه الايجاب والقبول واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم
السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة
ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض من وضعه فهو سبب كالشراء لملك المتعة
فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة وان ادرك تاثيره كما ذكرنا في القياس من ان تاثير
هو اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه يختص باسم العلة واما الشرط فهو
اما شرط محض وهو حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى
لا يصح الحكم بدونه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او دلالتها
اي بدلالة كلمة الشرط نحو المراة التي تزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة

فهي

فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له كالشرط وقد مر اشارة الى
بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه يعني في مفهوم
المخالفة ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده اي عند الشافعي منع الحكم واما شرط
في حكم العلة وهو شرط لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اذا لم تعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم اليه
كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وحدهم وان رجعوا مع شهود اليمين اي التعليق
يضمن الثاني فقط يعني لو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها
بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم
نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف
مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا
رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق
لانهم شهود العلة كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار اي كما اذا
شهد قوم بان الزوج خير امراته واخرون بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب مفضي
الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون
السبب فان قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
اي قيد عبده احد فهو حر فشهد شاهدان انه اي القيد ارطال فقضى القاضي بعتقه

اي يعتق العبد ثم حله اي ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال ضمنا اي الشاهدان
قيمته اي قيمة العبد عند ابي حنيفة رح لان القضاء اي قضاء القاضي بالعتق ينفذ
ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء
واذا انفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلا يمكن اضافة العتق الى
القضاء لكونه غير متعد لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به هو شهادة الشاهدين
هذين والعلة اي التعليق لا تصلح لضمان العتق اي لاضافته اليها لانه تصرف من
المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة
الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان
عليهم بخلاف رجوع الفريقين متعلق بقوله والعلة لا تصلح لضمان العتق والمراد با
لفريقين شهود اليمين وشهود الشرط اي بخلاف رجوع شهود اليمين وشهود الشرط فان
العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رح لا يضمنان اي الشاهدان لان القضاء ينفذ في الظاهر ولا ينفذ في الباطن
لانه بني على الحجة في وجوب العمل فاذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء
فيعتق اي العبد بحل القيد اي بحل المولى قيده فلا يضمن الشاهدان قيمته
وكذا حافر البئر عطف على مثال رجوع شهود الشرط ومثال فك القيد اي وكما ان ههنا
شرطا لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فيضاف الى الشرط فكذلك ان ههنا شرطا وهو الحفر لا يعارضه

علة

علة صالحة لاضافة الحكم وهي الثقل فان الثقل علة للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب
لمشاركة العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فلا يصلح ان لا اضافة الحكم فيضاف الى الشرط
فلما يجب الضمان على الحافر لانه متعد فيما اذا حفر في غير ملكه كالشهود فالضمان وجب
على المتعدي مطلقا بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر فان
الالقاء علة متعدية صالحة لاضافة الحكم اليه فلا يضاف الى الشرط وهو الحفر فلا يجب
الضمان على الحافر واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تاثير فهو حاصل
في هذه الامور لكنه في حفر مثل الحفر من قسم الشروط دون الاسباب نظرا الى ان المعنى المذكور
للسببية كما هو حاصل في هذه الامور كذلك هو حاصل في مثل الحفر فيكون من قسم الاسباب
دون الشروط هذا واما الشرط في حكم السبب وهو اي الشرط الذي هو في حكم السبب شرط اعترض
عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب اي ذلك الفعل اليه اي الى
الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي
هو علة التلف صار اي الحل الذي هو الشرط كالسبب اي بالسبب يتقدم على صورة العلة
لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة والشرط
اي الشرط المحض يتأخر عنها اي عن صورة العلة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض
يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التصديق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة محل القيد لما كان متقدما على اباق العبد

الذی هو علة التلف كالشرط فی معنی السبب لا فی معنی العلة لان لا لعله ههنا وفی الاباق
مستقلة غیر مضافة الی السبب ولا حادثة به وكذا لا یضمن عندنا اذا فتح باب قفص او اصطبل
فنفر الطائر او البهیمة لان فعلهما وان كان هدرا فی اضافة الحكم الیه لكنه معتبر فی قطع الحكم
عن الشرط فلا یجب علی الفاتح خلافا لمحمد لو ای یضمن الفاتح عنده لان فعل الطیر والبهیمة
هدر شرعا فلا یصلح لاضافة التلف الیه فیضاف الی الشرط فاذا خرجا علی فور الفتح وجب
الضمان علی الفاتح كما فی سیلان ماء الزق فان النفار طبیعی للطیر والفرار طبیعی للبهیمة كالسیلان
للماء ولا یصبران علی الخروج عادة فیفعلهما یلحق بالافعال الطبیعیة كل واحد منهما
دلیل علی وجوب الضمان الضمان علی الفاتح لهما ای لابی حنیفة وابی یوسف لو انه
ای فعلهما هدر فی اثبات الحكم واضافته لا فی قطعه ای ولا هدر فی قطع الحكم ومنعه عن الغیر
بل هو معتبر فیه كما اشرنا كالكلب یمیل علی سنن الارسال ای ارسل صاحب الكلب اباه
علی صیده ثم مال عن سنن الصید ثم اتبعه واخذه فانه لا یحل لكن لما ان فعله وهو المیل عن
سنن هدر فی اضافة الحكم الیه لكونه بهیمة لكنه معتبر فی منع اضافة الفعل عن المرسل فكذلك
فعل الطیر والبهیمة هدر فی اضافة الحكم الیه لكنه معتبر فی قطع الحكم عن الشرط فلا یجب الضمان
علی الفاتح حدا فاذا قال الولی سقط وقال الحافر اسقط بنفسه فالقول له ای للحافر لانه
یدعی صلاحیة العلیة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط ای ویدعو قطعها عنه فهو
متمسك قطعا بالاصل بخلاف الخارج اذا ادعی الموت بسبب آخر لانه صاحب علة
واما شرط اسمان حكما كما اذا علق الطلاق بشرطین بان یقول ان دخلت هذه الدار

فهذه

فهذه فانت طالق فاولهما ای اول الشرطین وجودا ای بحسب الوجود وشرطهما بالتوقف
الحكم علیه فی الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده حتی اذا وجد الشرط الاول فی الملك لا الشرط الثانی
لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر ای لو ابانها بعد التعلیق بدخول الدارین فدخل
احدیهما ثم تزوجها فدخلت الاخری یقع الطلاق عند الائمة الثلثة لان الملك
لا یشترط الا عند الشرط الثانی لانه حال نزول الجزاء المفتقر الی الملك ولا یقع عند
زفر لان الشرطین شیء واحد فی وجود الجزاء وفی احدیهما اشترط الملك فكذا فی الاخر
ثم اشار الی دلیل الائمة الثلثة كما اوضحنا بقوله لان الملك شرط عند وجود
الشرط ای لان الملك حال وجود الشرط شرط لصحة الجزاء ای لصحة وجوده لا لصحة الشرط
ای لصحة وجوده فیشترط ای الملك عند الثانی ای عند وجود الشرط الثانی لكونه حال
نزول الجزاء المفتقر الی الملك لا الاول ای لا عند وجود الشرط الاول لعدم كونه
حال النزول وبهذا تخرج للجواب عن دلیل زفر واما العلامة فقد ذكروا فی نظیرها
الاحصان للرجم یعنی انهم جعلوا الاحصان من قبیل العلامة دون الشرط لان
الشرط ما یمنع انعقاد العلة الی ان یوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة
العلة كدخول الدار مثلا فیكون وجود الشرط متاخرا عن صورة العلة وانعقادها
یتوقف علی وجوده وههنا ای فی صورة الرجم علیه الزنا لا یتوقف علی الاحصان ان
یحدث متاخرا بل الاحصان متقدم علی علیه الزنا فلا یكون من قبیل الشرط بل یكون
من قبیل الشرط بل یكون من قبیل العلامة والحاصل ان الشرط متاخر عن صورة العلة والعلامة

متقدمة عليها فالاحصان لما كان متقدما على صورة علية الزنا ولم يكن متأخرا
عنها يكون من قبيل العلامة دون الشرط فيصح ذكره في نظيرها وجعله مثالا لها
اقول ما ذكروا في بيان ذكر الاحصان في نظير العلامة من ان الشرط ما يمنع انعقاد
العلة ام هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة فالشرط التعليقي متأخر اعني صورة
العلة انما هو في الشرط التعليقي اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء ونحوهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على عدم كونه
شرطا حتى يكون علامة بل هو شرط وهذا الاشكال وارد عليهم والجواب عنه
ان الشرط تعليقي او حقيقي والحقيقي اما ان يكون متقدما على العلة كالوضوء
للصلوة او متأخرا عنها كحفر البئر والمتأخر اقوى من المتقدم لان الحكم مقارن
له ومضاف اليه فهو في معنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان قسم المتقدم ويكون
علامة لان هذا القسم لعدم كونه في معنى العلة وعدم كون الحكم مضافا اليه
يسمى علامة اي شرطا في معنى العلامة لا في معنى العلة فيسمى ما يكون من هذا القسم ايضا علامة
فيصح ذكر الاحصان في نظير العلامة ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير
كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل
فيجب ان يثبت اي الاحصان ايضا اي كما يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بها بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه

كافرانه

٢٢٩

كافر انه عتقه اي بان مولاه اعتقه فتكون الشهادة على مولاه الكافر فتقبل فيثبت عتقه
والحرة من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافرين قلنا الشهادة النساء
في عدم القبول خصوص بالمشهود به هو الحد دون المشهود عليه لانها اي لان
شهادة يعني شهادة الرجال مع النساء لا تثبت العقوبة وههنا اي في
صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبتها اي تثبت شهادة
النساء العقوبة لان الاحصان ليس الا علامة اي ليس شرطا في معنى العلة حتى يلزم
من ثبوته بها ثبوت العقوبة بها بل هو علامة فلا يلزم من اثباته بها اثباتها بها
لكنه تتضمن اي شهادة الرجال مع النساء حين يثبت به الاحصان تتضمن ضررا بالمشهود
عليه وهو المسلم وهو اي الضرر تكذيبه ودفع انكاره وهو اي شهادة مع النساء وتذكير
الضمير باعتبار المصدر اعني الشهادة في معنى ان مع الفعل يصلح لذلك
اي للضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم و
هي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا اخرته ليثبت عليه الرجم فلا
لا تصلح اي شهادة الكفار لذلك اي للاضرار بالمشهود عليه المسلم وهو التكذيب
ودفع الانكار وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية
في المشهود به هو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع
قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل في الصورة
المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم

والممات وعلى هذا اي بناء على ما ذكر من ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت
بما لا تثبت به العلة من شهادة الرجال مع النساء قالا اي ابو يوسف ومحمد لو
ان شهادة المقابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش والاقرار به اي بلا اقرار الزوج
بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي اي
شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش
السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لو شهادة القابلة
على الولادة لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة
فشرط لاثباتها كمال الحجة لانها على تقدير اضافة النسب اليها لا تكون علامة بل
تكون بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فلا بد
في ثبوتها من كمال الحجة شهادة رجلين او شهادة رجل وامرأتين فجملة ما اذا
وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج
فلو اذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج معترفا
به اذا لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة لو يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في
تعليق الطلاق بالحيض تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق
عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها وهذا مبني على ان تعتبر
عندهما جانب كون الولادة بها ثبت كان تبعا لها وهذا مبني على ان

علامة

علامة لا شرطا لانه تثبت بتلك الشهادة الولادة التي هي علامة لثبوت
النسب فيثبت بها ما علق بها من الطلاق وغيره لا عند ابي حنيفة اي لا تقبل
شهادة امرأة على الولادة في حق الطلاق المعلق بها لان الولادة شرط
الطلاق فيتعلق بها اي بالولادة تكون لها شرطا للطلاق لوجود فيشترط
لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه
يشترط لاثبات العلة ما يشترط حكمها فكما لا يثبت العلة وحكمها الا بشهادة
رجلين او رجل وامرأتين فكذلك لا يثبت الولادة وما علق بها من الطلاق
وغيره الا بهذه الشهادة وهذا مبني على ان يعتبر عنده جانب كون الولادة
شرطا لا علامة على ان هذه الحجة اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية يقبل
على ما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو
الطلاق لانه مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحد بل لا بد من
كمال الحجة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فانها مقبولة في
البكارة والثيابة غير مقبولة في حق الرد بل تحليف البايع فكذا هي مقبولة في حق
الولادة غير مقبولة في حق الطلاق وقال الشافعي لو الاصل في المسلم العفة فالقذف العفة ص
كبيرة تفريع على كون الاصل في المسلم العفة اي فاذا كان الاصل في المسلم العفة فقذف
المسلم كبيرة في نفسه فهو ثابت قبل العجز عن اقامة البينة على ذلك ثم العجز عن اقامة البينة
يعرو المايبين ذلك اي كون القذف حين وجد كبيرة لا انه اي القذف يصير كبيرة

اي لجناية

كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية القذف فيثبت سقوط الشهادة عن
القاذف وهو اي سقوط الشهادة عنه حكم الشرع سابقا عليه اي على العجز عن
اقامة البينة كما ثبت كون القذف كبيرة سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة
بخلاف الجلد اي لا يثبت الجلد عليه اذ هو فعل حسي فربما على تقدير ثبوته قبل العجز
يكون بغير حق والحاصل ان سقوط الشهادة لكونه حكما شرعيا يثبت قبل العجز
بمجرد القذف والجلد لكونه فعلا حسيا لا يثبت قبله بمجرده بل لا بد لثبوته عنده
من ثبوت القذف والعجز جميعا المترتبة عليهما معا وعندنا لا يثبت سقوط الشهادة
بمجرد القذف بل انما يثبت اذا تحقق العجز فاقيم عليه الجلد ولما ورد عليه ان تعالى
ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد
فينبغي ان يقدم الجلد على العجز ويثبت قبله كرد الشهادة خصوصا ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم عنده اشار المص الى جوابه فحملا الجلد على [illegible]
قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة موجبة لرد الشهادة فان الشهادة عليه
اي على القذف مقبولة حسبة لله تعالى بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون
فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منها للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة فاحشة
لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود
في البلد فانا معنى زمان يمكن من احضارهم وهو الى اخر المجلس في ظاهر الرواية

والى ما

والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضر اي الشهود
صار اي القذف كبيرة عند العجز فيكون شرطا لا علامة لرد القاضي شهادة الرامي
ثم اشار الى الجواب عن تمسك الشافعي بقوله والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات
كون القذف في نفسه كبيرة ولا لاثبات رد الشهادة لان الاصل كما مر انما يصلح
حجة للدفع لا للاثبات ثم ان اتى بالبينة اي الشهود على الزنا من غير تقادم العهد بعد
ما جلد يبطل رد الشهادة ويحد الزاني وان تقادم العهد اي ان اتى بالبينة
على الزنا بعد ما جلد وبعد ما تقادم العهد يبطل الرد اي رد الشهادة الرامي
وصار مقبول الشهادة ولا يثبت الحد اي ولا يثبت حد الزنا على المقذوف
لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير
الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه بشهر باب
المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع وهو قسمان ما ليس له الا وجود
حسي والمراد بالوجود الحسي ما يعلم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق
القلب والنية في العبادات وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي ومعنى الوجود الشرعي
ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد
بوجود تلك الاركان والشرائط وما ينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول
بعد ان يكون متعلق حكم شرعا اما ان يكون سببا لحكم شرعي اخر ومعنى سببيته له ان يجعل
الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثر له

او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وهو حكم شرعي اخر وصفة
لفعله وكالاكل والشرب ونحوه فانه تارة واجب واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي
اخر كبطلان الصوم مثلا بل جعل الاكل مباينا من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
سواء كان انتفاؤه بالاكل او لغيره وكذا النائم كالبيع فانه مباح وهو سبب
لحكم اخر وهو الملك وهو اثر له وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا للحكم الاخر
والوجود بحيث اركان وشرائط اعتبرها الشارع فان وجدت اي تلك الاركان
والشرائط كلها فان حصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا اي صحيحا
باصله دون بوصفه وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع
الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن وهو المبيع والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
وهو الشهود والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وكثيرا ما يطلق
كل واحد من الفاسد والباطل على الاخر وعند الشافعي رحمه الله هما لفظان مترادفان
فان قال ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وعموم نفعه والا فبالاعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله
ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن
الكل وحقوق العباد ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير

صحيحا المعتبرة شرعا العقد الانعقاد ليسمى
بالاصل والوصف وهو اولى واصح
عند الاطلاق والاولى ان [illegible]
معها الاوصاف صح

اوما اجتمعا اي الحقان فيه والاول اي حق الله تعالى غالب او ما اجتمعا فيه والثاني اي
حق العبد غالب ولا وجود لقسم اخر وهو ما اجتمع فيه الحقان على التساوي اما حقوق الله تعالى
فثمانية وذلك بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه والمراد بفروع
الايمان ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة
ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وكل اي كل واحد من الايمان
وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في الجملة الفروع هذه الثلثة
لا بمعنى ان كلا منها يشتمل عليها كون العبادات من فروع الايمان لا ينافي
كونها في نفسها ماله اصل وملحق وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان
القلب وقبوله لجميع ما يجب تصديقه والاقرار ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا
على تصديق القلب حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
وهذا اي كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض
علمائنا كالامام شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء اما عند البعض فالايمان
التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية حتى لو صدق بالقلب
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله دون الناس فلا يجري
الاحكام الدنيوية عليه وهو اي الاقرار اصل في حقها اي في الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته اي حتى لو اكره الحربي
او الذمي على الاقرار باللسان فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع الكره لقيام القرينة

على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا
في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام
المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد ولا يلزم من التكلم بكلمة الكفر
حال الاكراه والقلب مطمئن بالايمان تبديل الاعتقاد حتى يثبت حكمه وزوايد
الايمان الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا
لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته زائدة عليه واما الفروع
فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين تالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة
والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والتخلق ثم الصوم من حيث انه
عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة تخدمتها لكنها لا مقصودة بالذات
وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة
او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر و
سميت بذلك لان جهة المؤنة هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة
وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصيام واشتراط
النية فرادانها ونحو ذلك من امارات العبادة فلم يشترط لها كمال الاهلية لما فيها
معنى المؤنة وكمال الاهلية انما يشترط في العبادات الخالصة وعند ابي حنيفة وابي يوسف
تجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد وزفر اعتبار الجانب العبادة
لكونها ارجح ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدا على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار

طوعا

طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لان في الخراج معنى العقوبة
والذل والمسلم اهل الكرامة والعز فلم يصح ابتداء الخراج عليه لكنه يبقى اي يصح بقاؤه
عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج وكان عليه الخراج لا العشر لانه اي الخراج
لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لا
يبطل اي لا يصح ابطاله بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة الغالب اعني
مع ان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن من اهل المؤنة
فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدا اي لا يصح
ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه لكنه يبقى اي يصح بقاء عند محمد رح
فلو ملك ذمي ارضا عشرية فعنده تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه كالخراج على المسلم اي لم يصح الخراج
بقاء على المسلم فلو ملك مسلم ارضا خراجية كان عليه الخراج لا العشر وعند ابي يوسف
يضاعف اي العشر لان فيه معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه لان ينافي
القربة فيضاعف اي العشر تفريع على قوله والكفر ينافيها اذ هي اي المضاعفة
لكونها تغير الوصف فقط اسهل من الابطال اي من ابطال العشر اصلا
ووضع الخراج مقامه لما فيه من ابطال الاصل والوصف جميعا والمضاعفة في
حق الكافر مشروعة في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وعند
ابي حنيفة ينقلب اي العشر خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت بالاجماع

الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على خلاف القياس في قوم معين تعذر ايجاب
الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان
الاصل اي مع امكان ما هو الاصل والكافر وهو الخراج وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم
الخراج والجزية فلا يكون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة واحد
يعني ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس
الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فا
لمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماس للغانمين امتنانا واستحق
الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى
الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة ولو لم
يكن الخمس حقا له ثابتا بذاته لما جاز صرفه اليهم وعقوبات كاملة كالحدود
وقاصرة اي وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وانه حق الله تعالى
اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه عن ما لحقه الجناية حيث حرم
مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم
في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول واذا كان
الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي المباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل
اثره نبأ على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث لقاتل فلا يثبت
في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لانه اي لان فعله لا يوصف بالخطر

والتقصير

والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور والبالغ الخاطئ مقصر فيلزمه
الجزاء القاصر جواب عما يقال انه قد يثبت الحرمان بدون التقصير لمن قتل مورثه
خطأ وحاصله ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى
رفع حكم الخطأ فيما عدا القتل تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ولا
في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كان حفر بئرا في غير ملكه فوقع
فيها مورثه وهلك والشاهد اذا رجع يعني لو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم
رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار
انه شرط في معنى السبب اي العلة لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي
الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانها اي الكفارات عنده اي عند الشافعي
ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومراده بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بالفعل بضمانه كالاستعباد والثابت
بالقتل ثم بين الاعتراض الوارد عليه بقوله وهذا اي ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى
لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء
الفعل والكافر اي لا تجب الكفارة على الكافر لو وصف العبادة فان الكفر ينا
في القربة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الحقوق الدائرة بين العقوبة والعبادة

وهي الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق التقوى دون الجبر
والتدارك الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار
منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه فيلزم ان يكون في جزائه
العقوبة غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالب فيها لقوله النبي
صلى الله عليه وسلم من افطر رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر تقييد الافطار
بالتعمد اي التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم ترتيب وجوب الكفارة عليه دل على غلبة العقوبة
كما هو مقتضى كمال الجناية ولاجماعهم على انها اي الكفارة لا يجب على المخطى اي على
من افطر خطا بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية
لما سقطت بالخطا وفي كمال الجناية كما في العقوبة ولان الافطار عمدا
ليس فيه شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جناية كاملة ولما اتجه ان يقال فحق
ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم
لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا لحق ثابت اذ
لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام ولكن يتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
بل هو منع عن تسليمه اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة
والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية الافعال
يوجد فيها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تادى بالصوم
والاعتاق والصدقة وهي قرب وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون

عقوبة

عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود فانها وجبة بطريق العقوبة ويؤديها
الامام عبادة لانه مامور باقامتها ولم نجد في الشرع على العكس اي ما هو عقوبة اداء
وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود
وتفريع على ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل للجناية
كما اذا جامع على الظن عدم طلوع الفجر وغروب الشمس وقد ان خلافه وشبهة قضاء
القاضي في المتفرد اي اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لفسقه وقضى ان اليوم من شعبان فصام لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
صوموا الرؤية ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا
نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار فبهذه الشبهة تسقط الكفارة عندنا
خلافا للشافعي لو وتسقط اذا افطرت اي عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في يوم
افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صايما ثم سافر فافطر لم
يلزمه الكفارة ولم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة
واما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا
بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى
وما اجتمعا اي الحقان فيه والاول اي حق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر
يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول
يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد

واحد ونقوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا اي الحقان فيه والثاني اي حق العبد
غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع
ففي شرعية القصاص ابقاء للمحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق
المماثلة المبنية على معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض
استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى
عندنا قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى
من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة انه
في معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فقد
الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اي قائما مقام الاصل في احكام
الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اي التبعية
الصغير لاحد ابويه اذا وجد اداؤه اي اذا وجد للاصل وهو اداء الصغير العاقل
لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية يعني اذا اصبي فان اسلم هو بنفسه مع سبي صح
كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم تبعية اهل
الدار اي دار الاسلام وان اخرج اليها او الغانمين اي تبعية الغانمين ان لم يخرج
اليها بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب يعني ثم صار تبعية احدهما خلفا عن اداء
احدهما ان عدما اي الابوان وكذا الطهارة والتيمم اي التيمم خلفا عن الطهارة

كما ان

كما ان اقرار خلفا عن الاصل اداء احد الابوين خلف اداء الصغير وتبعية اهل الدار او
الغانمين خلف عن اداء احدهما على تقدير عدمها لكنه اي التيمم خلفا مطلقا عندنا
بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا يرتفع به الحدث
الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء
الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تأديه الفرائض به
فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي رح خلف
عن الاصل ضروري بمعنى انه تثبت خليفة ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة
مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لا يجوز اي الشافعي اداء الفرائض بتيمم واحد
لانه انما تثبت خليفة عنده عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة وقد انعدمت الضرورة
باداء فرض واحد وحتى قال الشافعي في انائين اي فيمن له اناءان من الماء احدهما
نجس والاخر طاهر وقد اشتبها عليه يتحرى اي يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يتيمم اي ولا
يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري
فلا ضرورة فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض
اي وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
بالتعارض بين النجس والطاهر الموجب للتساقط حتى كان الانائين في حكم العدم فيتيمم
ولا يتوضأ ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا لا ضروريا
اختلفوا في تعيين الخلف فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله التراب خلف الماء

اي الخليفة في الالة لا في العقل لانه تعالى نص عند نقل الحكم الى التيمم على عدم الماء حيث
قال فلم تجدوا ماء فتيمموا او كون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله النبي صلى الله
عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد بذلك فبعد حصول
الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد من الماء والتراب بكماله فيجوز عندهما
امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد الماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله
فيجوز بناء احدهما على الاخر كامامة الماسح للغاسل فانه يجوز بناء احدهما على الاخر
مع ان الخف بدل على الرجل في قبول الحدث ورفعه وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم
خلف عن التوضي اي الخلفية في الفعل لا في الالة لان الله تعالى امر بالوضوء اولا
ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اي اقتداء المتوضي بالمتيمم كما لا يجوز اقتداء المصلي بالمومي
لان المتوضي صاحب اصل قوي والمتيمم صاحب خلف ضعيف فلا يبني صاحب القوي صلوته
على صاحب خلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المصلي بالايماء اي بلا
ركوع وسجود وشرط الخليفة امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان
الاصل ليصير سببا منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال يعني لا بد ايضا
من عدمه في الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة
الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة مثلا
ثم لظهور العجز عن الماء ينتقل الحكم الى التيمم كما في مسئلة مس السماء اي اذا حلف

المتيمم بدل

ليمس السماء

ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم
عرفا وعادة فانه ينتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف الغموس اي بخلاف اذا حلف
على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في زمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان
البر على ما سبق تحقيق ذلك

باب المحكوم عليه هو المكلف الذي تعلق الخطاب
بفعله ولا بد من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون
قالوا اي مشايخنا هو اي العقل نور اي قوة شبيهة بالنور في حصول الادراك بها
يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق المراد
بالافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب من حيث ينتهي اليه درك الحواس
اي من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس
فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه
القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه اي نور يحصل
باشراق العقل الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه من اوائل المخلوقات حيث قال
صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى العقل فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا
وجد النور الحسي باشراق الشمس يخرج ادراكها اي ادراك العين من القوة الى
الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي اي النفس الانسانية
مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل وقوله
طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه

العين

ثم يعلم النظريات منها اي من البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ع

فى الحواس وح بداية تصرف القلب بوسيطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد و
ينزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف ومراتب استعداده
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات متى شاء من غير تكلف كسب جديد ثم استحضارها
بحيث لا تغيب وهذا نهاية اى تصرف القلب وتسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية
هى مناط التكليف واعلم ان تصرف القلب باعتبار المرتبة الاولى باعتبار الرابعة
العقل العقل المستفاد ووجه التسمية بهذه الاسامى على تلك الاعتبارات قد اشير اليه
فى التلويح فليطلب هنا ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع وتسمى
علوما نظرية واما يتعلق بها العمل وتسمى علوما عملية بمعنى انها علوم باشيا تتعلق بالعمل
فاذا اكتسب اى النفس العلوم العملية حركت اى النفس البدن الى ما هو خير وعما هو شر وهذا
التحريك كما يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر كذلك هذه المعرفة تستلزم
هذا التحريك فيستدل بهذا اى بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهى قابلية النفس
الاشراق نور العقل وعدمها وهذا من قبيل الاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم ويعدم اللازم على عدم الملزوم اى وجوده دليل على وجودها وعدمه على
عدمها بطريق اللمية او الانية والحاصل ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
ثم لما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس لتفاوت النفوس فى قابلية الاشراق الفيض ح
بحسب الزيادة والنقصان لشدة صفاء بعضها ولطافة فى مبدأ الفطرة وكدورة بعضها
وكثافة فى اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم بتكميل القوة

النظرية ورسوخ الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية والاطلاق على حصول ما ذكرنا
انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص بلغ المرتبة التى هى مناط
التكليف قدره الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عنده اى عند البلوغ
يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب القوة العقلية بمعنى
انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك
ومسخرة لها اى هى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تامرها بالاخذ
والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة تحصيل
الكمالات وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه
بنفس العقل بهذا الخلاف فرع ذلك الخلاف لا خلاف للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل فى كثير
من الاحكام مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول الشوال وكذا لا خلاف
للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام وانما النزاع
فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله
اليه فهل يجب بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب
قبل البعثة فالصبى العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه غير مختلط بالخلق مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعرى يعذر ان فلم يعتبر
كفر شاهق الجبل فيصح قياسه ولا ايمان الصبى والمذهب عندنا اى عند الماتريدية التوسط

بينهما اي بين المذهبين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو
اي الشرع مبني عليه اي على العقل دليل اول على التوسط بالنظر الى مذهب الاشعري يعني
يلزم لمذهبهم ابطال العقل بالعقل على تقدير ان لا يكون له دخل في معرفة الاحكام
اصلا وكما لا يكون ابطال العقل بالشرع لكونه مبنيا عليه حيث ان الشرع مبني على يمكن ٢
معرفة الله تعالى ووحدته وساير صفاته وصدق نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وهذه
المعرفة مبنية على العقل لا يمكن ابطاله بالعقل لما فيه من اثبات ما نفي لان ابطاله
حكم وقد عرف بالعقل وله دخل في معرفة الاحكام من وجه لكن قد يتطرق الخطا
في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى
من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين دليل ثان على التوسط
بالنظر الى مذهب المعتزلة يعني يلزم لمذهبهم ان لا يتطرق الخطا في معرفة الاحكام
على تقدير استقلال العقل في معرفتها بل يكون العقل على الصواب في معرفة جميعها
وليس كذلك لانه قد يتطرق الخطا عليه في معرفة الاحكام العقلية وليس هو على الصواب
في معرفتها مطلقا بل قد يكون على الخطا فلا استقلال له في معرفتها مطلقا لانه
يوجب ان يكون هو وحده كافيا في جميع الاحكام فهو وحده غير كاف اي فالعقل وحده بالنظر
الى تطرق الخطا التكليف في معرفة جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به الشرع بل هو كاف ومستقل
في البعض وغير كاف ومحتاج الى التعليم والارشاد في البعض فالصبي العاقل على المذهب

المتوسط

المتوسط لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما للحصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط وهو نفي
التكليف بالايمان بالنظر الى مذهب الاشعرية واثبات صحة الايمان بالنظر الى مذهب
المعتزلة والمراهقة وهي المرادة التي قربت من البلوغ ان غفلت عن الاعتقادين
اي اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة
فلم يجعل مجرد العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال خلافا للمعتزلة فانها تبين
عن زوجها عندهم لان مجرد العقل كاف في التوجه الى الاستدلال وموجب
بذاته عندهم وان كفرت اي المراهقة تبين عن زوجها لانه انما وضع البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة افادتها التوجه بان
كفرت وكذا اي مثل صبي العاقل لا يكلف البالغ الشاهق في الجبل بالايمان
بمجرد عقله قبل زمان تحصل فيه التجربة اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يمكن من التوجه
الى الاستدلال قبله فلا يكلف بالايمان وبعده اي بعد هذه الزمان يكلف بالايمان
لتمكنه من التوجه الى الاستدلال بعده فلا يضمن قاتل الشاهق بل يهدر دمه
دار السلام اي بدون الاحراز بدار الاسلام فان العصمة انما تثبت بالاحراز بها
حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون
اذا قتلا في دار الحرب فصل ثم الاهلية يعني ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه

ر لقتل
ولو قتل قبل مدة التجربة قاتله اي
لم يستوجب عصمته بدون

من اهلية للحكم وانما لا تثبت الا بالعقل الاهلية ضربان احدهما اهلية وجوب اي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية اداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا اما الاولى فبناء على الذمة وهي اي الذمة في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقال وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه استعير الطائر لسبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره والعنق
لذلك الوصف الذي به يلزم التكليف للزوم القلادة للعنق وقال وحملها الانسان
فثبت بهذه الآيات الثلث ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب
اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك و
هي الذمة وهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه فقبل الولادة يعني
ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه ينتقل
بانتقالها ويقر بقرارها واما حكما فلانه يعتق باعتاقها ويرق كاسترقاقها ويدخل
في البيع ببيعها و مستقل من وجه لانه متفرد بالحيوة ومتهيئ للانفصال فيكون
له ذمة من وجه فيصلح ليجب له الحق اي يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا ليجب عليه اي لا يصلح لوجوب الحقوق عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب
عليه الثمن فاذا ولد وانفصل عن الام تصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من
كل وجه واهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ

النفهم ص

لكن

لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء وهو ليس باهل للاداء لضعف
بنيته فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا اي فلا يجب فحقوق العباد ما كان
منها غرما وعوضا يجب على الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان
صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن فانها تشبه المؤن من جهة انها
تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه والزوجة اي وكنفقة الزوجة نظير الصلة
التي تشبه الاعواض فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء الاحتباس الواجب عليها عند الرجل لا صلة
اي لا تجب عليه صلة تشبه الاجزية فلا يتحمل اي الصبي العقل اي الدية وان كان عاقلا مميزا لان
العقل تشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل اي جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله
والصبي لا يوصف بذلك اي التقصير ولا العقوبة اي لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الجزية كحرمان
الميراث على ما مر في باب المحكوم لانه لا يوصف بالتقصير فلا يثبت في حقه شيء منها واما
الحقوق لله تعالى كالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي اما البدنية فظاهر لضعف بنيته
وعجزه بسبب الصبي واما المالية فلان المقصود من شرعية العبادات المالية كالزكوة
مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة فصارت
كالعبادات البدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح
لرجحان معنى العبادات وتجب عندهما اي عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لوجود اي لاكتفاء
بالاهلية القاصرة اي الحاصلة بالعقل القاصر اي المقرون لضعف البدن
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحضة انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من

فلان ص

معنى العبادات والعقوبة لا بحسب الوصف فان العشر معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج
معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب على الصبي لانه ليس بمشروط الشيء بكمال العقل وقوة البدن وعلى
على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها الطهر ذلك في حق القضاء في قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي اداء الصوم يحتمل ان يكون واجبا
لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه اي الصوم منها اي من الحائض خلاف
القياس فتنتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى خلف الاداء وهو القضاء والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
لانه اي الاغماء يندرج حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية
الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما تثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة ثابتة بعقل قاصر كعقل الصبي والمعتوه واهلية الاداء الكاملة تثبت
بقدرة كاملة ثابتة بعقل كامل كعقل البالغ الغير المعتوه والى هذا قصد بقوله
والقدرة القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل
الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما تثبت بالقاصرة اقسام الحقوق هذه كا
الايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا ولما اتجه ان يقال الضرب عقوبة والصبي
ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله وانما الضرب للتأديب والصبي اهل للتاديب ولانه

اهل الثواب

با دا التزام حنث تا شيم تبرک
تدارک دفعه بقوله لا ضرر

اهل الثواب عطف على قوله لقوله النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله ولان الشيء اذا وجد
شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجره اي بحجر الشرع عطف عليه وهو اي الحجر باطل فيما هو خير فيه
نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق الشارع الحكيم الحجر عنه ولما استشعر ان يقال
يحتمل الايمان وفروعه العهدة الا في لزوم ادائه وهو اي لزوم ادائه عنه موضوع
لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال الا انه يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان
الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه
بقوله واما حرمان الميراث فورثته الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما
ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وشركه وهو
المورث والزوجة لا الى الاسلام الصبي وايضا هما اي حرمان الميراث والفرقة
من ثمرات الايمان واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع
هو لها لظهور ان الايمان انما وضع وضع لسعادة الدارين وانما يعرف
صحة الشيء اي انما يعرف صحة الايمان بحكمه الذي وضع له وهو اي حكم الموضوع
هو له على ما ذكر سعادة الدارين لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته ولا يلزم من
فساد الاحكام اللازمة ضمنا فساد الاتيان بالايمان لان صحة الاحكام الاصلية
الثابتة قصدا يكفي في صحته الا يرى انهما اي حرمان الميراث والفرقة المذكورين
يثبتان تبعا اي فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا باسلام احد ابويه ولم يعد

او حرمان الارث والفرقة ضررا بان يمنع صحة ثبوت الايمان لكونها من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان ولو كان ضررا لما ثبتا
تبعا لان تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه
اي الصبي ايضا كما يعتبر الايمان لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل
بالله تعالى علما به والكفر جهل الله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فتصح ردته اي ارتداد الصبي
فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة لا
مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها اي احكام الدنيا تثبت
بالكفر ضمنا فان الاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية
ولما كان ثبوت الاحكام الدنيوية ضمنا ثبت وان كان ضررا على انها
اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزمه اي الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه
تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول
هبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور صبيا كان او عبدا نفسه
عمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضررا فاذا عمل
فوجب الاجر نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم الوجوب ولا يجب الاجر قياسا
لان العقد باطل لكن في العبد شرط السلامة حتى اذا تلف فيه اي في العمل ضمن
اي المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا اي الصبي والعبد

المحجوران

المحجوران استحقا الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا
عهدة ان لم يأذن الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا تملكه الا باذنه في الصحة عتبار الآدمية
والتوسل الى درك المضار والنافع والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا محضا كا
الطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح وان اذن وليه لا يصح مباشرته اي
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض ونحوها من قبل الصبي لان الولاية نظرية
وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض اي الاقراض القاضي
فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى
وبينة ولما استشعر ان يقال ان الولاية ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر دفعه باثبات نوع نظر لا يشعر به الضرر في اقرار القاضي
بقوله فان صيانة الحقوق عليه اي على القاضي والعين لا يؤمن هلاكها اي
والحال ان العين المنقولة ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
فيؤمن هلاكها وما تردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران
وكذا الشرى والاجارة والنكاح يصح بشرط رأي الولي فانه اي الصبي
اهل الحكم اي الحكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشر وليه بنفسه فكذا اذا باشر
اي الصبي بنفسه برأي الولي والمراد بالحكم اما ملك الثمن او العين او الاجرة فيحصل بهذا
اي بما ذكر من مباشرة الصبي برأي الولي ما يحصل بذلك اي بما ذكر من مباشرة الولي

مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي
ومباشرة الصبي ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما تردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى
يصح بغبن فاحش من الاجانب وللاملاك الولي فاما بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش
ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا اي لا يصح لانه اي الصبي
في الملك اصل مطلقا وفي الراي اصيل وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة
اي شبهة ان الصبي نايب الولي وح صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت
اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير التهمة وهو ان يبيع الصبي من الاجانب وعندهما اي تصرف الصبي
باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هو بطريق انه يصير
براي الولي كمباشرة اي بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلته فيقتصر
اي ما يقتصر عليه تصرف الولي فلا يصح بغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من على م
الاجانب ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب للثواب بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك في الحيوة فينبغي
ان يصح وصية الصبي تدارك دفعه بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث لقوله النبي صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثتك

اغنياء

اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ان يمدون اكفهم سائلين حتى لو كان
اي الارث ضررا لما شرع في حق الصبي تفريع على ان الارث شرع نفعا للمورث ولما
احتمل ان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من
البالغ ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم تدارك
دفعه بقوله الا انها اي الوصية شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق ونحوهما فكيف اذا
كان مشوبا بالنفع فصل الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض ههنا
الصفة الغير الذاتية الحادث بعد العدم لعدم صحة في الصغير سماوية ان لم يكن
يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان فيها للعبد دخل باكتسابها او ترك ازالتها
اما السماوية فمنها الجنون وهو زوال العقل واختلاله بحيث يمنع جريان الاقوال
والافعال على نهج الاستقامة الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من ادا العبادات على نهج الذي اعتبره الشرع
ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يتمكن الادا بانتفاء القدرة
يسقط الوجوب اي نفس الوجوب ووجوب الادا لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط
الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية الوجوب اي اهلية نفس
الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته اذ الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية
دون الذمة وهو اي المجنون اهل للثواب لانه بقي مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب

او لم يمتد اما الاول فبنا للاسقاط على الامتداد وعدمه

والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ثم عند ابي يوسف رح هذا اي
عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض اي الجنون بعد البلوغ اما
اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا اي امتد او لا واما الثاني فبناه على الاصالة
اي على كون الجنون اصليا بان يعرض قبل البلوغ وعند محمد لو لم يفرق بين
ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط عنده سواء
عرض بعد البلوغ او بلغ مجنونا وغير الممتد غير مسقط عنده ايضا اي سواء
عرض عند البلوغ او بلغ مجنونا ثم الامتداد في الصلوة بان هو يزيد على يوم
وليلة بساعة وعند محمد بصلوة والاول باعتبار التكرار في نفس الوقت والثاني
باعتباره في نفس الوجوب فتصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان
وفي الزكوة اي الامتداد في الزكوة بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد
وابي يوسف لو اكثر كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا
وتخفيفا في سقوط الوجوب فان اعتبار الاكثر في السقوط ايسر واخف من اعتبار
الكل فيقام الاكثر مقام الكل لاجل التيسير والتخفيف واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه
وهو الاعتقاد لعدم العقل ولما اتجه ان يقال عدم صحة اسلامه اذا تكلم
بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام
انه نفع محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك اي عدم صحة ايمانه
لا يكون حجرا بل انما يكون لعدم الاعتقاد وهو ركنه ويصح اي ايمانه تبعا

لاحد

لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا له وشرطا واذا اسلمت امرأته تفريع على صحة ايمانه
تبعا ولو ذكره بالفاء لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي
كتابي عرض الاسلام على وليه وهو ابواه وامه والمراد عرضه عليه بطريق الشفقة
المعلومة من الاباء والامهات لا بطريق الالزام ولعل ذلك يحمله على قبوله
فان اسلم وليه صار مسلما تبعا له وبقي النكاح على حاله والا فرق بينهما
بان بانت امرأته منه وليصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا معه بدار الحرب اما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار
وكذا اما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون واما المعاملات فانه اي
الجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله في اول
فصل الاهلية في حقوق العباد ما كان منها غرما او عوضا يجب يعني اذا اتلف مال انسان
يجب عليه الضمان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداه يحتمل النيابة ولما
بين انه اهل لكن هذه المعارض من اسباب الحجر وانما هو اي الحجر عن الاقوال لعدم الاعتداد
بها شرعا لانتفاء العقل المميز فيفسد عبارته فلا يصح اقاريره وعقوده و
ان اجاز الولي ومنها الصغر انما جعل الصغير من العوارض مع انه حالة اصلية
في الانسان في مبدا الفطرة لانه ليس لازما لماهيته لان ماهية لا تقتضيه ولا يراد بالعارض
على الاهلية الاصلية غير لازمة للانسان منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان

لحمل اعباء التكاليف ومعرفته تعالى فالاصل ان يخلق على صفة تكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدا فطرته وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي
عذر مع ذلك اي مع الضرب من الاهلية فيسقط منه اي من الصغير ما يحتمل السقوط
عن البالغ من الوجوب فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان فلا يحرم الصغير عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه ولا يلزم على هذا اي عدم حرمان الميراث
بالقتل الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصغير العاقل او استرق فانه لا يستحق
الارث لانهما اي الكفر والرق ينافيان الارث اما الاول فلان الكفر
لا ولاية له وهي السبب للارث واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق
الارث في صورة حرمان الميراث بالكفر والرق انما هو لعدم سببه في الكافر
وهو الولاية او لعدم الاهلية في الرقيق وعدمه بعدمها لا يعد جزاء فالكافر
لم يكن حرمان الميراث بسبب الكفر والرق بطريق الجزاء بل كان بطريق انتفاء
السبب او الاهلية فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه الا ان
الصغير لما لم يكن من اهل الجزاء بالشر لم يحرم الميراث بالقتل فلا يلزم الاشكال
صدا ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام

عنه ساقطان فلا يحرم
اي الصغير لسقوط التكاليف
والعهدة صح

العقلاء

العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل فيما
ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى
وقت كمال العقل ولا فرق بينهما انهما اي المجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر
وفي هذا الفرق نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير الاسلام
لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان عدم تاخير الاسلام انما هو لحق
العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى
خاصة وانما التاخير في حق الصغير غير العاقل خاصة فقط ومنها النسيان
وهو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة
وهو اي النسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل فلا يكون
في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي عفوا
في حق صاحب الشرع فقط فيما يقع غالبا لا في حق العباد لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا معصوما
ناسيا يجب عليه الضمان وهو اي النسيان في حق صاحب الشرع اما ان يقع فيه
المرء بتقصير كما الاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة ولم يتذكر مع وجود المذكر
وهو هيئة الصلوة فيكون النسيان في الاكل فيها بتقصير منه واما الا بتقصيره
اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم بما في الطبيعة من النزوع الى الاكل
فيكون الطبيعة داعية الى النسيان ومنافية للتذكر او يجد انه مركوز في الانسان

كما لا يؤخر عرض الاسلام
على ولي المجنون كذلك
الصبي فانه اذا اسلمت
امرأته يؤخر عرض الاسلام
عليه الى وقت كمال العقل صح

كما في الذبيحة من ترك التسمية عند الذبح لانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك
يذكر اعطارها بالبال حرا جزاءها والاول اي النسيان الواقع لا بتقصير من المرء
ليس بعذر فلا يعذر به ويعفى عنه بخلاف الاخرى اي النسيان الواقع لا بتقصير منه فانه
عذر يعذر به ويعفى عنه فسلام الناسي في القعدة الاولى يكون عذرا حتى لا
يبطل صلوته اذ لا تقصير منه لانه اي النسيان غالب الوجود في تلك الحالة الكثيرة
تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو فترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها
وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة او
الحواس الباطنة لا تبيكن في النوم والحركات الارادية اي الصادرة عن قصد
واختيار باختلاف بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير
الخطاب بالادا الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد العقل حالة النوم
لا الوجوب اي ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاط حال النوم لاحتمال الاداء
بعده اي بعد النوم بالانتباه او خلفا بالقضاء بلا حرج لعدم امتداده
اي لعدم امتداد النوم والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق
الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل
على بقاء نفس الوجوب بالحديث قال النبي صلى الله عليه من نام على صلوة الحديث
وتمامه او نسيها فليصلها اذا ذكرها فلولم تكن الصلوة واجبة النوم على ما اشار اليه

بلفظ

بلفظ على لما امر بقضائها وابطل النوم عباداته اي النايم فيما يعتبر فيه الاختيار
كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة لانتفاء الارادة ولا يتصف
بصدق ولا كذب فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة هذا مختار فخر الاسلام
وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض واذا تكلم لا تفسد اي
صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا
قهقه اي النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا وذكر في المغرب ان
عامة المتاخرين على ان القهقهة تبطلهما جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة وهي الحواس الظاهرة والباطنة والحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض
للدماغ او القلب فهو اي الاغماء ضرب من المرض وليس زوال العقل كالجنون حتى
لم يعصم منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي الاغماء فوق النوم فيما ذكرنا من
ايجاب تاخير الخطاب بالاداء وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان لاستراحة القواه والاغماء ليس كذلك
فيكون اشد في العارضية فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا امتنع فيه
التنبه وبطوء الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة سريعة لطيفة
التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه فيبطل اي الاغماء العبارات و
يوجب الحدث اي فساد الوضوء في الصلوة في كل حال سواء كان المغمى عليه قائما
او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم فانه لا يوجب الحدث

في كل حال بل في بعض دون بعض ولما كان اي الاغماء نادرا في الصلوة يمنع البناء
عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف الحدث اما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا غير تعمد فانه
يجوز له ان يبني على صلوته وهو الاغماء في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد
على يوم وليلة في الصوم والزكوة لا يعتبر اي الاغماء لانه نادر وجوده شهرا
او سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف
النسج وفي الشرع عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر بمعنى ان الشارع لم يجعله
اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك فيكون حق الله تعالى
ابتداء بمعنى انه يثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى
والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جزاهم الله بجعلهم
عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم
ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي يصير المرء عرضة للتملك فيكون اي الرقيق حق
العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى
انه يبقى رقيقا وان اسلم والامر ان الرق اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه
رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك
فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي ضد
الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لانه يلزم من تجزيه

تجزي الرق

تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم التجزي لازمه اتفاقا وهو العتق لانه
مطاوعه يقال اعتقه عتقه فعتق مثل كسرته فانكسر فعتق البعض معتق الكل
عندهما ولعل المراد بالاعتاق عندهما ازالة الرق لان العبد انما يتصرف
في حقه لا في حق الله تعالى وحقه في الرقيق هو المالية والملك وحق الله تعالى
هو الرق والملك متجزي فكذا ازالته والرق غير متجزي فكذا ازالته ثم يلزم من
ازالته كله اي كل الملك بالسعاية زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد
شطر العلة ففي الابتداء اي ابتداء الرق جزاء على الكفر ثبوت حق العبد تبع
ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء اي بقاء الرق على العكس اي ثبوت حق الله تعالى
يتبع ثبوت العبد فان الاصل هو الملكية والمالية حتى ان زواله اي زوال
حق الله تعالى يتبع زواله حق العبد ولكون الاصل في البقاء هو حق العبد
والتبع هو حق الله تعالى لا يزول الرق بالاسلام زوال الملك به ففي الاعتاق
ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم
من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والممتنع ان يتصرف العبد في حق الله تعالى
قصدا واللازم هو التصرف فيه واللازم ليس بممتنع والممتنع ليس بلازم
فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رح الا في الرد في الرق بالعجز عن المال
لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى مالك
اخر وهي لا يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه اي الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا

لا ازالة للملك وعند ابي حنيفة رح متجزي
لا ازالة الاعتاق ازالة الملك
لا ازالة الرق

حق م

المالكية والمملوكية بالمالية لانه لاتنافي بين المملوكية منعة والمالكية والا وبالعكس
بخلاف المملوكية والمالكية مالا فانهما متنافيتان فان المملوكية المالية تنبئ عن العجز
والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فلا يملك المكاتب التسري لا تبتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة ولا يصح الحج منهما اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا
عتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة
حاصلا له بل للمولى ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت وانما الزاد والراحلة
لنفي الحرج ولا يبطل اي الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق
ليس بمملوك في حكم هذه الاشيا بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح
الى اذن المولى عافية من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح
اقراره اي اقرار الرقيق بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء اكان اقراره بها
ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع ولان الحيوة والدم حقه لا احتياج
اليهما ولذلك لا يملك المولى اتلافهما وبالقائمة اي يصح الاقرار بالسرقة القائمة
من الماذون وفيها القطع ورد المال فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال
لوجود الاذن واما من المحجور فيصح اي الاقرار عند ابي حنيفة مطلقا اي في
القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح اي الاقرار بالسرقة القائمة من
المحجور مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع دون المال وهذا كله

اذا كذبه

اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في هذه المسائل كلها وينافي
اي الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية
كالذمة والحل والولاية فتضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين فلا تطالب
الا اذا ضمت اليها اي الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا في تعلق الدين بها
فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان
لم يف يصرف اليه مالية الرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته
كدين الاستهلاك اي استهلاك مال الانسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع
كما في المدبر فيستسعى لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور بدين او تزوج
بغير اذن ودخل يعني لا يباع الرقيق المحجور في شيء من هاتين الصورتين بل يؤخر
اي اداؤه الى عتقه وينصف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان وباعتبار وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق
في فصل الترجيح اي تحل الامة ان كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت
موخرة عنها او مقارنة لها وينتصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون
القطع في السرقة والعدة اي وتنصف العدة لتعظيما لملك النكاح في
حق النساء فيكون عدة الامة حيضتين والقسم اي وتنصف القسم
فيكون للامة نصف الحرة والطلاق اي وتنصف الطلاق ويكون للامة
طلاق سنتين لكن الواحدة لا تقبل التنصيف ولا يمكن تنصيف الثلثة على السواء

والمكاتب ح

فتتكامل اى الواحدة ضرورة فجعل نصف الثلثة سنتين اعتبار الجانب الوجود
ذهابا الى ما هو الاصل عند بقاء المحل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
يعني ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية فانه متى كان مملوكية
المراة اى حلها ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر اى تنصيف عدد
الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية
ايضا فكما يعتبر اى تنصيف عدد الطلاق بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا
فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجال ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق
الحرة تحت العبد سنتين كطلاق الامة تحت الحر قلنا قد عهد مالكية الزوج
الزوج مرة حتى ينقص عدد الازواج فان ينقص مالكيته فى هذا العدد لا نقص
يلزم النقصان من تنصيف لان الحر يملك اثنتى عشرة طلقة بسبب اربع زوجات
فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف فى حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من
الست التى هى نصف اثنتى عشرة ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له اى للرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر
فى ماله لا لنقصان فى مالكية الرقيق والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير
منتف بالكلية لانه يملك اليد اى التصرف لا الرقبة لا انتفاء الملك
عنه اوجب ذلك اى النقصان فى مالك المال لا انتفاء الرقبة عنه نقصانا

فى قيمة

فى قيمة فانتقص دية عن دية الحر بشئ هو معتبر شرعا فى المهر وهو عشرة
دراهم لانه قد عهد فى اقل المهر الذى يستوفى به على الحرة استمتاعا وفى اقل
ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن واما المراة فهى مالكة لاحدهما
وهو المال دون الاخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فيتنصف ديتها اى تكون
ديتها نصف دية الرجل بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها
ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى تتنصف دية القن ثم ذكر الاعتراض
الواقع فى خاطره على كون نقصان مالكية المال علة لنقصان الدية بقوله
لكن هذه العلة لا تختص بالدية يعنى لو كانت العلة لنقصان الدية بدل
العبد عن دية الحر النقصان ملك المال يجب ان لا يختص حكم النقصان باقل من
النصف بالدية بل لما يكون نقصانه فى ساير احكامه من النكاح والطلاق
وغير ذلك باقل من النصف ولا يكون الرق منصفا فى شئ من الاحكام بل لو جب
نقصانا باقل من النصف وهذا باطل اجماعا وايضا لو جب الا لما قيما هو
من باب الازدواج يعنى ان ملك النكاح لو كان ثابتا للرقيق بكماله على ما ذكر لزم ان
لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالازدواج واللازم باطل ثم بين ما هو
العلة لنقصان دية الرقيق بقوله وانما ينقص ديته اى دية الرقيق بقوله
عن دية الحر لان المعتبر فيه اى فى الرقيق المالية فلا يتنصف اى فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكن فى الاكمال اى فى المال القيمة اذا بلغت قيمته دية الحر

اى تكون

في الدية باقل من النصف كذلك

او زادت عليها شبهة المساواة بالجر او زيادته عليه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقة
فكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذا شبهتها فينقص من قيمته شيء عشرة الشرع
في صورة اخرى لعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة او الزيادة وهو اي
الرقيق اهل للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان
الماذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة و
يثبت له اليد على الكساب بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع
المانع من التصرف حكما وعند الشافعي لولا اي ليس تصرفه لنفسه باهليته بطريق
الاصالة بل هو اي الرقيق الماذون في تصرفه كالوكيل من المولى ويده في الاكتساب
يده نيابة كالمودع فلا يعم اذنه في نوع من التجارة سائر الانواع كما لا يعم
توكيل الوكيل في سائر الاشيا عندنا لما كانت يده يد اصالة لا نيابة كالوكالة
يعم اذنه في نوع من التجارة سائر الانواع فلا يصح قياسه على الوكيل لان يده ليست
بيد اصالة ولذا يختص وكالته وكل فيه فلا يعم غيره ثم اشار الى دليل الشافعي
بقوله لانه اي الرقيق لما لم يكن اهلا للملك اي لملك الرقبة لم يكن اهلا لسببه اي الملك اليد
والتصرف يعني لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للمالك لان التصرف وسيلة الى الملك
وسبب له اي سبب له الشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن
اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد للملك الرقبة والحاصل ان التصرف
تملك وتمليك والتملك معناه الصيرورة مالكا والتمليك معناه الاخراج عن ملكه

الى ملك الغير

الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى ثم اشار الى الجواب عن دليل الشافعي بقوله وقلنا هو
اي الرقيق اهل التكلم لانه عاقل لقبول روايته في الاخبار وشهاداته في هلال رمضان
والذمة لانه للايجاب والاستيجاب ويصح اقراره بالحدود والقصاص واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته دفعا
للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء
اليد اي ملك اليد فيلزم ثبوت ملك اليد للعبد وهو المطلوب على انها اي اليد
تثبت بما لا فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه
مملوكا حال كونه مالا وهي اي اليد الحكم اي الغرض الاصلي والمقصود الذاتي
من التصرفات لان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكنه
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد و
ملك الرقبة وسيلة الى ملك اليد لان اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين
والتنازع وهو انما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لان مباشرة تثبت لملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلي وهو ملك اليد لانه
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة وانما هو حكم ضروري اي ليس غرضا اصليا
ومقصودا ذاتيا وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر وهو ملك فعدم اهلية الملك
اليد يوجب اهلية الملك الرقبة اما عدم اهلية الملك الرقبة لا يوجب اهلية الملك اليد
بل عند عدم اهلية الملك الرقبة تثبت اهلية الملك اليد لان عدم السبب يوجب

ليست بمال

عدم المسبب دون العكس فاليد تثبت له اى التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه
ينتجه تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك لعدما وقع الملك له خلافه عند لانه اورب
الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اى العبد المأذون كالوكيل فى الملك اى اذا
اشترى شيئا يقع الملك للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء فى شرى الوكيل وفى بقاء الاذن
فى مسائل مرض المولى وعامة مسايل المأذون فى حال بقاء الاذن لا فى حال ابتدائه
حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى فكما
اذا تصرف المأذون فى حال مرض المولى وحابى محابات فاحشة وعلى المولى دين
لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث
لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال صحته
يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون
فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم
ينعزل والثانى وكذا اذا مات المأذون الاول ينحجر الثانى كالوكيل كذا اذا مات
المأذون الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات الموكل وهو معصوم الدم كالحر
لانها اى العصمة بناء على الاسلام وداره والعبد يساوى الحر فى ذلك فيقتل الحر
بالعبد لان مبنى الضمان اى القصاص والدية على العصمة والمالية لا تخل بها وقال
الشافعى لا القصاص مبنى على المماثلة والمساواة مبنى على الكرامات البشرية والمالية

يحل

تحتمل بذلك على ما مر والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج من ان الرق ينافى
مالكية منافع البدن ومنافع بدنه ملك للمولى الا ما استثنى من الصوم والصلوة
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه فلا يستحق السهم
الكامل بل رضخ له وينافى اى الرق او الولايات كلها سواء كانت ولاية قوية
قوية كاملة او دلالة ضعيفة ناقصة لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى
الى غيره فلا يصح على هذا امان المحجور لانه تصرف على على الناس ابتداء باسقاط
حقوقهم فى اموال الكفار ونفسهم غنيمة ما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية
واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا فى حقه اذ هو شريك
فى الغنيمة فاذا امن الكافر فقد سقط حق نفسه فى الغنيمة فصح فى حقه اولا ثم تعدى
الى الغير ولزم سقط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى حق الثبوت والسقوط
كما فى شهادته بهلال رمضان فان الصوم رمضان يثبت اولا فى حقه
ثم تعدى الى كافة الناس ضرورة ولا يشترط الولاية لمثل هذا فانه ليس بمال
لانه صلة والرقيق ليس باهل منه الولاية وينافى اى الرق ضمان ليس بمال
لانه صلة والرقيق ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية فى
جناية العبد اذا كانت خطأ لان الدية صلة فى حق الجانى كانه يهب ابتداء
وعوض فى حق المجنى عليه بل يجب على المولى دفعه اى دفع العبد جزاء لان رقبته
صارت جزاء فان كون الدم حمالا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه

عليه فصارت رقبته جزاء فيجب على دفعه جزاء جدا الا ان يختار المولى الفداء فانه

ح لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش

اصل في الباب اي في باب الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى

دفع الضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت

الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل حتى لا تبطل بالافلاس

اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء فلا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير

اي اختيار المولى الفداء كالحوالة اي بمنزلة الحوالة كان العبد احال الواجب على المولى

فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس انما

جعلهما عارضا واحدا لاتحادهما صورة معنى وحكما وهما لا يعدمان الاهلية

اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة

البدن الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من

الاحداث والانجاس وفي الصوم اي وشرط للصوم على خلاف القياس لتأديه مع

الحدث والنجاسة وذلك ثابت بالنص على امر بحيث الوقت ثم في قضاء الصلوة

حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم

لان الحيض لم يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه ومنها

المرض يعني غير ما ذكر الفاس الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهو لا ينافي

في اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان

بسبب الموت

الموت وهو اي الموت علة للخلافة اي قيام الغير مقامه كان اي المرض سبب تعلق حق

الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي

اول المريض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الوارث والغريم فقط قوله في

قدر متعلق بالحجر فيصير المرض محجورا عن التصرف في هذا القدر فيجوز نكاح المريض

بمهر المثل اذا لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء النسل وكل

ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح من المريض

في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق

الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على

حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله يصير كالمعلق بالموت

اي كالاعتاق المعلق به فيجب السعاية في حق الغريم او الوارث لا يبطل والقياس في تبرع

المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات

ايام الحيوة في القليل اي في الثلث بعلم ان الحجر في ترك ايثار الجنبي على الوارث

اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى اي الشارع بنفسه حيث قال

يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به قوله عليكم اذا حضر احدكم الموت ان

ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت اي الوصية للوارث

صورة بان يبيع المريض من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة

فانه وصية بصورة العين الا بمعناه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان للورثة حقا

لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز
لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف
مع الاجنبي فيما لا يخل بثلثي المال ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى
وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
بردي منها وتقومت الجودة عطف على بطلت في حقه اي في حق الوارث
كما في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا
يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى اي
حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي
باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء لشاركهم البقية لان المريض
ممنوعا عن ايثار البعض بقضاء دينه ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة و
الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بالصورة فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق
ولكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى تجب السعاية في الكل فاذا استغرق
الدين وفيما ورا ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا

انه

انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد
فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه
فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية
بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا
اي في حق الموت دنيوية واخروية اما الاول اي الاحكام الدنيوية فكل
ما هو من باب التكليف يسقط به اي بالموت الا في حق الاثم وما شرع عليه
لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها اي ببقاء العين كالوديعة
لانها اي العين هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد
ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت
الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه يقوي الذمة فلا يجوز
الكفالة عن ميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة ولا
التزام الا عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل وعند ابي يوسف ومحمد
تجوز الكفالة عن الميت لان الموت لا يبرئ الذمة عن حق ولهذا يطالب به في الاخرة
اجماعا ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع
حيوان بعد موته لا ما شرع لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة فيبقى التركة
على حكم ملكه حتى يترتب منها اي من التركة حقوقه اي حقوق الميت كموت

كموت المجهز ثم قضاء الديون ثم تنفيذ الوصايا من ثلث الباقي ولهذا
يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق
وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته اي لحاجة المكاتب الى
انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكر
ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فطل مالا يحتاج
اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة و
عقد الكتابة انما يكون بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء
المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فبا
هنا يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في ملكه
ضمنا وتبعا لبقاء المالكية يدا او المملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا فان الاصل
في هذا العقد ثبوت اليد ويثبت الارث اي ولانه يبقى ما تنقضي به حاجة الميت
يثبت الارث نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموال بمنزلة انتفاع لنفسه
الذي
لها والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت
فهو السبب حقيقة يحجر الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها فيصير محجورا
عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة وكذا الصبي محجورا اذا ثبت اي الخلافة
نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به
اي بالموت بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر

قوله في باب الكتابة والمقصود
منها بقاء عقد الكتابة بقاء
المالكية يدا م

قال طلا

فان كلام الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما ثبت بهذا التعليق
العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فالموصى به فيكون اي التعليق
العتق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت
كائن بيقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن بيقين كمجيء الغد
مثلا قياسا على ان لا يجوز بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز
بيعه بمجموع الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كائن لا محاله لا لكل واحد منهما
على انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط
التقويم لان الاحرار للمالية حصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما
يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه اي
المولى لما استفرشها واستولدت واحرزت للمتعة صار التمتع فيها
اصلا والمال تبعا فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش
وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة
تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكية حولة فتبقى اي مالكية بخلاف
مملوكيتها لانها حق للزوج عليها لا حق لها على الزوج فلا يبقى واما ولاية الصلح
لحاجة اي الميت فالقصاص لان الجناية وقعت على حق الاولياء الميت
لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص اولا تشفيا للصدر ودركا
للثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج اليه بل الورثة محتاجون اليه

فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحه
مع القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام
الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما
بالقصاص قبل اعادة البينة لانه لا ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص
كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا
كالمال وقالا رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث
اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عنه بقوله لكن اذا
انقلب اي القصاص مالا بالصلح والعفو وهو اي المال يصلح لحوائج الميت
من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا يصرف الى حوائجه ويورث منه
لان ثبوته حقا للورثة ابتداء المال هو لضرورة عدم الصلاح للحوائج الميت
وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا فيورث منه ما فضل من حوائجه واما احكام
الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد
مدخل فيها بمباشرة الاسباب او بالتقاعد عن المزيل فهي اما ان تكون من
نفسه اي من نفس ذلك او غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح
عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
كافة للناس لانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكار

باللسان

باللسان وابا القلب بعد ما وضح الدليل وقام الحجة فديانة الكافر اي
اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة
اصلا بخلاف الحكم القابل للتبدل كبيع الخمر فانه يصح من الكافر واما في حكم يحتمله اي يحتمل
التبدل كتحريم الخمر فان حلها محتمل عقلا قد اقعة اي ديانة الكافر في حق هذا الحكم دافعة
للتعرض فقط عند الشافعي رحه لقوله النبي صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون
فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحه هي اي ديانة الكافر في حق هذا الحكم دافعة
اي للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة الاثم
وعندهما كان الخطاب لم يتناولهم فيها في احكام الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى
العبد الى العقوبة بالتدريج وذلك تخفيف في الصورة وتغليظ في الحقيقة فصورة
التخفيف ذو توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهم الاهمال قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وقال احمد النبي صلى الله عليه وسلم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم
فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحه تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع
ونحوها كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير
وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا
شرط الاحصان للقذف فعنده اي وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد
قاذفه على ثبوت الاحصان وتجب عطف على يكون لا على يحد اي بنكاح المحارم
النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان

نكاحهما اي في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد
بالوارث الاخر في قوله كالوارث الاخر ليست بمنزلة زوج المحرم وهو المجوسي حتى
يؤخذ بديانته فان البنت التي ليست بزوجة تتضرر بارث البنت التي هي زوجة
بالزوجية من غير التزام منها الديانتهما فيكون متعدية ههنا هذا اي كون ديا
نتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا عنده واما عندهما
فكذلك ايضا اي فكما ان ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في حق احكام
الدنيا عند ابي حنيفة رح فكذلك ان ديانتهم دافعة لهما عند ابي يوسف ومحمد رح
الا ان نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا لتحصيل النسل اذ
شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت الشريعة
لالهبة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر
وكان النكاح بين التوامين حراما لانهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة بخلاف
الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن
واحد اقرب من اخت من بطن اخر ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى
لم تحل القربى ان الاصل في نكاح المحرم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة لا بالاصالة
اذ لو ثبت بالاصالة لا بالضرورة لثبت حل القربى كالبعدى فلما لم يثبت
حل القربى دل على ان حل البعدى انما ثبت بالضرورة لا بالاصالة فلما ارتفعت
الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات من بطن اخر فكان نكاح الاخت من اخر

ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخصم ان اي نكاح المحارم

حراما كما كان نكاح الاخت من بطن واحد حراما فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ لعدم قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان
وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندري بالشبهة اي على تقدير تسليم
ان هذا النكاح صحيح في حقهم فيندري حد القذف بها وقوله ايضا عطف على
قوله ان نكاح المحارم الخ فكل واحد منهما دليل على عدم وجوب الحد على قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم ولا تجب النفقة ايضا عطف على عدم وجوب
حد القذف المفهوم من الدليلين المذكورين اي فكما لا تجب حد القذف بناء
على دليلين المذكورين فكذلك لا تجب النفقة بناء عليهما اما على الدليل الاول
وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح
فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندري بالشبهة فان
النكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب اي النفقة لكونها صلة مبتدأة
به اي بهذا النكاح كالميراث اي كما لا يجب الميراث به اذ لو وجبت اي النفقة
به تصير الديانة متعدية والجواب اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها انما تجب
لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بكون ديانتهم متعدية
بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج جابر للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا
لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ولما كان مظنة ان يقال ان

ايجاب النفقة ليس لدفع بدليل وجوبها مع غنى المرأة تداركه دفعه بقوله وغناها
اي غنى المرأة لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس لان المال في نفسه اقل
او كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة واما جهل كما ذكرنا اي
يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول الجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى
على الذات وبكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وبكونه خالق الشرور
والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وبجواز العفو عما دون الكفر
وبعدم الخلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح من الكتاب والسنة لكنه اي صاحب الهوى لما كان
ماولا للقران اي صارفا عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده وحاملا
له على وفق معتقده ولم يكن نابذا ظهره مثل الكافر كان اي جهله دون
الاول اي دون جهل الكافر ولما كان اي صاحب الهوى مسلما ملتزما
لاحكام الشرع معترفا بحقيقة القران وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم الزمنا
مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزم جميع احكام الشرع وجهل
الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن
باتلاف مال العادل ونفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ با
لضمان الا ان يكون له منعة وامتناع فيسقط ولاية الالزام لتعذره حسا

وحقيقة

وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يرد
ما كان في يده لانه لا يملكه بسقوط ولاية الالزام وانقطاع الحجة الشرعية انما هو
ما يحتمل السقوط من حقوق العباد لا في حق ما لا يحتمل السقوط من حقوق الشارع
ولذا يبقى الاثم ويجب علينا محاربته اي الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال ولم يحرم الميراث
بقتله اي قتل الباغي لان الاسلام جامع بيننا وبينه فيكون سبب الارث
موجودا وهو الاسلام فلا مانع من جهة الاختلاف في الديانة ولقتل
اي قتلنا الباغي حق لكونه مامورا به فلا يكون مانعا عن الارث كالقتل رجما
وقصاصا ولقتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان الميراث
جزاء وعقوبة عليه وكذا لا يحرم الباغي الميراث ان قتل عادلا لانه اي قتل
العادل حق في زعمه بتاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة
عنه لمكان المنعة هذا اي عدم حرمان الباغي الميراث بناء على ما ذكر اذا قال
كنت حين الحد على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم ولما كان الدار واحدة
والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه اي من وجه اتحاد ولا تثبت من وجه
اختلاف الديانة فلا تملك ماله باعتبار الوجه الاول حتى اذا انكسرت شوكت
البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار اسلام ولكن لا نضمن اي ماله
بالاتلاف لان اختلاف الديانة وهو الوجه الثاني مع وجود المنعة يوجب

شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة و جد بالجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا عند ذبحه فان في القول بحله متمسكا بقوله النبي صلى الله عليه وسلم
ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه مخالفة لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان في القول في جوازه متمسكا بما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين مخالفة لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فان في
في القول به مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل
لا يدري قاتله فانه ان كان بين القتيل ولاهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت
علامة يغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يومر الولي بان يقسم القاتل
ويحلف الولي انه قتله عمدا ويقتله من القاتل وفيه خلاف لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع
كبيع ام الولد فان القول بجوازه مخالفة للاجماع فان الاثار الدالة على منع بيعها
قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار بطلانه مجمعا عليه حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا لواحد من الكتاب والسنة المشهورة والاجماع
او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي ثم صلى العصر بالوضوء

ولاهل ح

ويقتص له

زاعما

زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب
على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا
زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان تزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب كما
قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه غير
عالم بعدم الوضوء لم يصح العصر لانه ظنه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد
بها هي الاولى دون الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا لامثال للجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح لان فيهما مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا واذا عفى
احد الوليين ثم قتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما الكمال وتوهم بالعفو
او بان العفو احد الاولياء لا يسقط القود فلا قصاص عليه اي على الولي الاخر القاتل
للقاتل وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد وجهله جهل في موضع الاجتهاد
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت للوليين كان لكل واحد
منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل فصار شبهة في درء
القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه اي الاحتجام فطره اي الحجم
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة لترجح جانب
العقوبة فيها وهذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن

ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب

المحتجم

بذلك او بلغه الحديث وهو قوله النبي صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
نسخه ولا تاويله لا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته او والده
فظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل
الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل اي الاب ملك الجزء اي الابن
او حلال له لا يحد موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ
الحد بهذه الشبهة وهي شبهة الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا
فيظن الحل فيسقط للشبهة لا في النسب والعدة اي لا يصير شبهة فيهما ولا يثبت حد م
شيء منهما بهذه الشبهة لان الفعل قد تمحض زنا وان كان يثبتان بالوطء بشبهة
المحل وهي شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي المنافي للحرمة لكن تخلف
الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ الاب جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب
والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله النبي صلى الله عليه وسلم
انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست محلا للاشتباه
شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب
الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى اي حربي اسلم فدخل
دارنا فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمته شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن خمر
فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع

الرابع

الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم اي من اسلم في دار الحرب ولم
ولم يهاجر الى دار الاسلام بالشرايع فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك
يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب عليه بعد المهاجرة والاقامة في دار الاسلام قضاء
مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله
وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل
القبلة كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل
تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد
شربوا الخمر واكلوا الميسر بعد التحريم وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها
وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
اذا ما اتقوا وآمنوا واما اذا انتشر اي الخطاب في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل
منه يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لا يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء
موجودا لا يصح اي التيمم لان جهله بالماء لكونه لتقصيره في طلبه لا يكون عذرا لصحة التيمم
وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرف لا يصح من الموكل فانه
اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر عذر حتى ان

تصرف قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما والمولى اي وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر
لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء والشفيع اي وكذا جهل
الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار
بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة ان لو باعها بعد بيعها بعد علمه
ببيعها والامة المنكوحة اي وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل
خيارها ان اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي وكذا جهلها بالخيار اذا علمت
بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها ايضا اذا سكتت عن فسخ النكاح والبكر وكذا
جهل البكر بالنكاح اذا زوجها غير الاب والجد وبلغت وسكتت عن الفسخ عذر فلا
يكون سكوتها رضى حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح جدا لا بالخيار اي لا
يكون جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها
اي دلائل مشهورة في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام ومخفي لان خدمة المولى
تشغلها عن التعلم فدلائل الشرع مخفية في حقها فتعذر بالجهل بالاعتاق والخيار
فلها الفسخ مطلقا ولان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ
دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلي
يصلح للدفع ولا للالزام حتى يشترط القضاء ثمة اي في فسخ البكر بعد البلوغ
لا هنا اي في فسخ الامة المعتقة تفريع على قوله ولان البكر تريد الزام الفسخ بين:
ح ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهو حرام اجماعا الا انه اما بطريق

و فرعها الطلب العلم
واجب عليها والجهل
لا تعذر في حقها

مباح

مباح كسكر المضطر اي كطريق سكر المضطر الى شراب المسكر خمرا كان او غيره
والسكر الحاصل بدواء او كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق صرح به ما ردا
لما روي عن ابي حنيفة لو انه يصح الطلاق واما بطريق محظور كالسكر اي كطريق السكر
الحاصل من شراب محرم قليله او كثيره او مثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى
ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد لانه اي المثلث انما يحل عند ابي حنيفة وابي
وابي يوسف لو لاستمرار الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام بشرط
لا يسكر والسكر به اي بالمثلث يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالمسكر من المثلث
اتفاقا وهو اي السكر بشراب محرم اي بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تع يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا اي قوله تع لا تقربوا الصلوة
خطاب متعلق بحال السكر وقوله تع وانتم سكارى قيد لما تعلق به الخطاب
والمعنى خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقيموا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اي مكلفين بذلك بحال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب
الانتهاء فهو اي السكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل الاهلية اي اهلية
الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل فيلزمه كل
الاحكام والتكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في عامة التصرفات من الطلاق

من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزويج والاقرار من
وغير ذلك سواء شرب مكرها او طايعا وانما ينعدم به اي بالسكر القصد ولا تفوت
القدرة فهم الخطاب بسبب شرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى
التكليف متوجها عليه في حق الاثم ووجوب القضاء حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا ترتد
استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا
اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد
فالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا
وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر
على امر وان اقر بما لا يحتمله اي الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق العباد
او باشر سبب الحد بان زنا او قذف في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا
صحا اي يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار وحده اي حد
السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة له
ان لا يعرف الارض من السماء ولا يميز بين الاشياء لوجوب الحد فقط اذ لو ميز
ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب
الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام فقط حتى لا يرتد بكلمة الكفر

ولا يلزمه

ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه
لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي شرط
الهزل ان يشترط باللسان اي ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن
نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالته ولا يشترط كونه اي كون الشرط
وهو المواضعة في نفس العقد يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد بل
يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا
ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته والرضى بها او هو ايثار
الشيء واستحسانه بل اختيار الحكم والرضى به اي بل ينافيهما فقط فوجب النظر
في التصرفات اي في التصرفات الشرعية وهي الصيغ والالفاظ الموضوعة
للاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع كيف ينقسم فيهما اي في الاختيار
والرضى وهي اي التصرفات الشرعية اما من الانشاءات او الاخبارات
او الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان
كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد اما الانشاءات
فهما فاما ان يحتمل النقض اي الفسخ او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة
واما ان تواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد ان يجري المواضعة قبل
البيع بان يقول المتعاقدان انا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد
البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع

عن الهزل ولبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل الاعراضهما عنه او ان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا
لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه
اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك وقوله مؤبدا
قيد كقوله كخيار الشرط اي صار كالخيار المؤبد فيفسد العقد كما في خيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه استدراك عن قوله فيفسد العقد اي لا يثبت
الملك بالقبض في البيع على المواضعة كما يثبت في الفاسد والمراد من هذا
الاستدراك بيان الافتراق بينهما بعد الاشتراك في الفساد وانما لا يثبت
الملك بالقبض في البيع على المواضعة لعدم الرضى بالحكم فيه اذ الرضى انما كان
بالمباشرة دون الحكم فان نقضه احدهما اي ان نقض البيع على المواضعة احد
المتعاقدين انتقض وان اجازاه في الثلث في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة ره
اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في خيار المؤبد وعندهما لا يتقيد الاجازة
بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كما في خيار المؤبد لا ان اجاز احدهما
اي لا يجوز البيع ان اجاز احد المتعاقدين دون الاخر لان الخيار الشرط
لهما فيتوقف على اجازتهما وان اتفقا على ان لا يحضرهما اي لم يقع في
خاطرهما وقت العقد شيء من بناء البيع على المواضعة والاعراض عنه او
او اختلفا في الاعراض وفي خاطر الاخر البناء بان يقع في خاطر احدهما وقت

العقد

٢٦٢

العقد الاعراض وفي خاطر الاخر البناء صح العقد عند ابي حنيفة ره عملا بالعقد
اي اعتبارا بالعقد لان الاصل في العقد الشرعي الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض
لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه وهو اي العقد اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم
تتصل به اي بالعقد يعني اعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة لان الجد هو الظاهر
في العقد الشرعي فيصح العقد في كل من صورة الاتفاق على عدم حضور شيء من الاعراض
والبناء وصورة الاختلاف فيهما لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما في الصورتين
فاعتبرا اي ابو يوسف ومحمد ره العادة دون العقد لان العادة جارية بان يبنيا
على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا على ان المواضعة اسبق هذا اشارة الى
ما ذكر من ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة على العقد
والاسبق من اسباب الترجيح فاعتبار المواضعة السابقة اولى من اعتبار العقد ثم اشار
الى جواب هذه المعارضة بقوله قلنا الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة يعني
ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه لم يغيره كما اذا
اتفقا على البناء لتغير العقد المتاخر فلا يصلح ناسخا للمواضعة السابقة بخلاف ما اذا
اختلفا في البناء او الاعراض او لم يحضرهما شيء فانه لم يتحقق ههنا المغير فالعقد
باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق المغير يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة ره
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما يكون
عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء

من الصورتين واما ان تواضعا على البيع بالغبن على ان الثمن الف وهذه مواضعة
على الثمن بحسب قدره فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما اي اعراض المتعاقدين
عن المواضعة وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق
له اي لابي حنيفة رح بين البناء ههنا اي في المواضعة على قدر الثمن وثمه اي والبناء في المواضعة
في نفس العقد هو ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع يجعل ح
بالاخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع
لاحد المتعاقدين وقد جدا في اصل العقد فهو اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف
اي من وصف العقد وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصود فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد
لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف فهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين
اعتبار التسمية واما ان تواضعا على ان الثمن جنس اخر وهذه مواضعة على الثمن بحسب جنسه
بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا
فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او لم يحضرهما شيء
اما ابو حنيفة رح فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد واما عندهما
مع البدل صورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق
بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق لهما بين
هذا اي كون المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في القدر اي في قدر الثمن ان العمل بها اي بالمواضعة
مع صحة العقد ممكن ثمه اي في المواضعة في القدر لا ههنا اي في المواضعة في جنس لا ههنا ح

لان البيع

لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم
وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر
فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم
اشار الى جوابهما عن قول ابي حنيفة رح ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر بقوله والهزل باحد الالفين ثمه اي في المواضعة
في القدر شرط لا طالب له من المتعاقدين لاتفاقهما على ان الثمن الف لا الفان واذا
لم يكن للشرط طالب فلا يفسد اي العقد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا لا
يفسد العقد لعدم المطالب ولابي حنيفة رح ان يرد هذا الجواب بان يقول ان الشرط
في مستثنا وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب ههنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضى لا يفيد كالرضا بالربوا واما ان يحتمل النقض ولا يجري
فيها الفسخ بعد التمام فمنه اي من القسم الذي لا يحتمل النقض ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله النبي
صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين يحتمل
ان يكون الحديث لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل لاثبات صحتها عبارة
وغيرها دلالة وهذا استدلال بالمنقول ثم استدل بالمعقول فقال ولان الهازل صحته ح
راض بالسبب فلا يمنع انعقاده لا الحكم لانه غير راض به وحكم هذه الاسباب لا يحتمل
التراخي والرد حتى لا يحتمل خيارا ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل

فى الاصل اى فى اصل العقد فالعقد لازم وفى قدر البدل اى وان كان الهزل والمواضعه
فى قدر المهر بان يذكر فى العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا اى المتعاقدين
على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان اى فاللازم هو المهر المسمى فى العقد وهو
الالفان وعلى البناء فالف اى وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعه فاللازم
الف اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين
النكاح والبيع حيث يعتبر فى النكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع بالعكس
والى ذلك اشار بقوله والفرق لابى حنيفة رح بين هذا والبيع ان البيع يفسد
بالشرط وعلى ان لم يحضرهما اى وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء من الاعراض
والبناء او اختلفا فى الاعراض والبناء ففى رواية محمد عن ابى حنيفة رح المهر الف
لان المهر غير مقصود فى النكاح بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب والبيع
لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر فيرجح اى البيع والعقد به
اى بالثمن وفى رواية ابى يوسف عنه المهر الفان قياسا على البيع وفى جنس
البدل اى وان كان الهزل فى جنس البدل فان اتفقا اى المتعاقدان على
الاعراض عن المواضعة فالمسمى فى العقد لازم وعلى البناء اى وان اتفقا
على البناء على المواضعة فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر
وعلى ان لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء او اختلفا فى الاعراض
والبناء ففى رواية محمد رح مهر المثل لازم لان الاصل على رواية بطلان

المسمى

٢٦٥

المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور فى المواضعة فى قدر البدل ها على ما ذكر وكذا فى المواضعة
فى جنسه لكنه فى المواضعة فى القدر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف
داخل على المسمى فلما بطل المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور على رواية وجب مهر المثل
وفى رواية ابى يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على
اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد اسوا
كان الهزل فى الاصل والقدر او الجنس ففى الاعراض عن المواضعة يلزم الطلاق والمال وكذا
يلزم الطلاق والمال فى الاختلاف فى الاعراض والبناء وعدم الحضور اى وكذا يلزم الطلاق
والمال فى عدم حضور شيء من الاعراض والبناء واما عند ابى حنيفة رح فلترجيح الايجاب
اى العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار اى فلان الهزل بمنزلة
خيار الشرط فاذا شرط الخيار لها فى الخلع فعندهما الطلاق واقع والمال واجب
والخيار باطل لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك
كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقالت قبلت فعنده لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فان ردت
الطلاق فى الثلثة ايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والالف لازم فمنزلة الهزل فى الخلع على كلا المذهبين اى مذهب الحنفى ومذهب

اى صورة الاتفاق على الاعراض ٢

الامامين بمنزلة الخلع بشرط الخيار على كليهما فكما ان الخيار باطل عندهما فكذا الهزل
وكما ان الخيار ثابت عنده فكذا الهزل الا ان العقد عنده راجح عليه فالعمل بالعقد دون
الهزل فكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء اي في صورة الاتفاق على البناء وفي صورة المواضعة
عندهما لان اثر الهزل كالخيار في وقوع الطلاق ولزوم المال على ان المال يلزم تبعا
لا قصدا الا ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق
التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر
في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال كما لا يؤثر
في ثبوت الامور المذكورة وعند ابي حنيفة لا يتوقف اي الطلاق ولزوم المال في صورة
البناء على المواضعة على مشيتها اي مشية المراة وارادتها لامكان العمل بالمواضعة
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وان اختارت يقع ويلزم
والا فلا واما التسليم الشفعة بطريق الهزل وقبل طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما
علمها حتى تبطل بالتاخير يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة بتسليمها بطريق الهزل كما تبطل بالسكوت عن الطلب
وبعده اي بعد طلب المواثبة التسليم باطل فتكون الشفعة باقية لانه اي التسليم
من جنس ما تبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم
لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم

الحكم ولكن من جنس ما يبطل بالهزل لانه يعتمد الرضاء بالحكم فيبطله به التسليم فيكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل
الابراء بشرط الخيار ولان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط واما الاخبارات
فالهزل يبطلها اي الاخبار سواء كان مما يحتمل الفسخ او لا اي سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل تمامه وان لم يحتمله بعد تمامه او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق لانه اي الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه و
اعلاما بثبوته اونفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا الاقرار بهما هازلا باطل لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل
اي بنفس الهزل لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل
قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم
بها هازلا فانه غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه فان الاصل في الانسان هو التصديق
والاعتقاد ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف
موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا والسفه خفة تعتري الانسان من الفرح
او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وهو اي السفه لا ينافي الاهلية ولا شيئا
من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم

ابراء اي ابراء الغريم والكفيل بالهزل لا يبطل

ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لانه قد يبين الجارية عن مثله الا نادرا ثم علق ايتاء الاموال
اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان انستم منهم
رشدا الى ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال قليلا لا ينفعك يسره
ان يصير المرء جدا عن مثله الا نادرا فادفعوا اليهم اموالهم وهذا السن خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون
اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط ضميره اي عند
ايناس هذا الرشد حق المنع اي حق منع المال فليس للولي عند ذلك منع الاموال عن
السفهاء بل لا بد دفع اليهم اموالهم لكونهم راشدين وحافظين واختلفوا اي
بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في السفيه اي في حجر السفيه الذي
صار سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
واجبا حقا له لدينه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة
دينه ومن جهة انه مسلم وهذا الحجر له بطريق النظر لدينه واسلامه كقوله فان العفو
عن صاحب الكبيرة وان اصر عليها عن القصاص فيه حسن فغايته فعل السفيه ارتكاب
الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مومنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
حقا له على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ
التصرفات القولية والا لبطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة
والمومنة ولهذا صحة العبادة لاجل النفع لتحصيل المطالب فاذا صارت اي العبارة

ضررا

ضررا يجب دفعها وكان نفع في الحجر وايضا النظر وجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم
يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم ان يشتري جارية
بالف دينار والا فليس فيعتقها في الحال فانه ان كان محتالا في الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وهذا اي حجر
من صار سفيها بعد البلوغ بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره
عند ابي يوسف له جواب عن الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء
على ضرر غيره لكن الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع
ضرر العامة وهو مشروع بالاجماع على انه يرد عليه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير منقول
عن ائمتنا وعند ابي حنيفة لا يحجر اي لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية
وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا لوجب العمل اي
صار راغبا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر لمن قصر في حقوق الله لا يستحق وضع
الخطاب عنه النظر له وما ذكر في النظر حقا له فذلك جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب فلا يدل على وجوب الحجر ولما كان مظنة
ان يقال في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص
فان القصاص حيوة تدارك دفعه بقوله انما يحسن اي الحجر السفيه بطريق النظر له اذا
لم يتضمن ضررا فوقه وهو اي الضرر فوقه اهدار الاهلية اي ابطالها والحاقه بالبهائم بخلاف
منع المال فانه بالنص والعبارة والاهلية نعمة اصلية اذ بهما يمتاز الانسان

من جهة دينه ومن جهة انه مسلم وهذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة دون زجرهم استدل على ان ... السفيه النظر

عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق بالبهايم وابلسه
والتصرف في نعمة زائدة ومنع اليد عن المال ابطال النعمة الزائدة والحاق السفيه بالقوا
فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر
اي حجر السفيه بطريق النظر عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق اي السفيه في كل
حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل
كالمريض فانه ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية
ام ولد لان التوفير النظر اليه في الحاقه بالمريض في حكم الاستيلاد فانه محتاج الى
لبقاء النسل وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب
ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله ولا تسعى هي ولا ولدها
لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه فاسدا او يعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم كالمكره
فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه
غير صحيح لما ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شي
لم يسلم له شي وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع وهذا الحجر اي الحجر المختلف فيه الذي
يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر
بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد يحجره القاضي عند ابي يوسف
واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجية هي المواضعة المذكورة مفصله

ببيع

ببيع واقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على القاضي اتفاقا بينهما
لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن سفيها متصل
بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده
فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما ان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع
القاضي امواله عروضا كان او عقارا فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر
وهو خروج مديد اي خروج من عمرانات الوطن على قصد سير ممتد ثلثة ايام
ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام وهو لا ينافي الاهلية والاشياء
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف
المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا يضره الصوم واختلفوا في الصلوة
اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي ان القصر رخصة حتى
يكون الاكمال مشروعا وعندنا اسقاط للشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره
سواء ثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الاربع فرضا بل المفروض
ركعتان كالفجر والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على رأس الركعتين
قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم تقعد لا يجوز لانها القعدة الاخيرة وهي في
حقه فرض فقد تركه فرضا وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة
فيكون فرضا ويستدل على كون القصر اسقاطا باربعة اوجه الاول قوله لقول
عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر و

وثبت في حق الحضر والثاني قوله ولان صدا لنا فله وهو ما يمدح فاعله ولا يذم
تاركه شرعا ويصدق على الركعتين الاخريين الساقطتين من ظهر المسافر مثلا
والثالث قوله وتسميته الصدقة فانه النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث
قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والرابع قوله وعدم
افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما يكون للعبد
فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال ولا فائدة
في التخيير وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل اي السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب
بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اي
حكم وفتي اذا شرع في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يحل له الافطار
وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه
الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه
يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر اي المسافر
يصير السفر شبهة في الكفارة فلا تجب الكفارة لانه سبب مبيح في الجملة واذا بدا
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض اي الصائم المقيم فانه يفطر لكن اذا افطر اي
الصائم المقيم لا كفارة عليه اي اذا سافر وافطر لا تجب عليه الكفارة لان السفر سبب
مبيح الافطار في الجملة فيصير شبهة في الكفارة فلا تجب الكفارة واذا افطر اي الصائم

المقيم

المقيم ثم سافر لم يسقط اي الكفارة لان السفر امر اختياري لم يتبين بعروضه ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم فلا يكون شبهة في سقوط الكفارة بخلاف ما اذا مرض
اذا افطر الصائم المقيم ثم مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لان المرض امر سماوي
يتبين بعروضه ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم واحكام السفر تثبت بالخروج
ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة والاثم يسفر عليه والسنة المشهورة ما روي
النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين انهم رخصوا رخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان
حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روي من السنة المشهورة ثم اذا نوى
او دلالة الاقامة قبل الثلث اي ثلثة ايام تصح اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام وان كان
اي المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها قبل الثلثة تشترط موضع الاقامة
لان الاول اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد
ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة
وقد مر في فصل النهي ولما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب
الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية وجعل السفر
معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كونه
المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق

فيبقى اكل الميتة في غير هذه الحالة على الحرمة اشار المص الى الجواب عن الاول بقوله على ان المعصية
منفصلة عنه اي عن السفر يعني موجودة بدونه لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغي
وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج
غازيا ثم يستقبله غيره وهم القوم الذين معهم اجمال الميرة فيقطع عليهم الطريق فان سفره
مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر حاصلا في غيره اي منفصلا عنه لوجوده
في غيره بدونه من كل وجه والنهي المغني منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة
في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان لعينه فانه حادث من شرب المسكر
وهو حرام فلا تثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب عن الثاني
بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لابد من تقدير فعل يسبقه الآية له لان الاثم
عدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل اي فمن اضطر فاكل حال كونه غير طالب للميتة
قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا وتقضيا للشهوة ولا يتجاوز حد سد الرمق
بل كلها دفعا للضرورة فيكون العامل في الحال هو الاكل دون الاضطرار وعند
المخالف بالعكس لانه جعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد حالا من ضمير اضطر ومنها الخطا المقابل
للعمد وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا
فانه قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام والقصد التام ان يقصد الفعل
ويقصد محله وفي الخطا يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وانما قلنا المقابل للعمد
لان الخطا قد يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو

يصلح

يصلح عذرا في سقوط حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد والمراد من الاجتهاد وما
هو اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤاخذ
بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد
حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لان المال معصوم لا جزاء فعل ولهذا
لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب
على كل منهما ضمان كامل ويصلح اي الخطا مخففا اي سببا للتخفيف لما هو صلة
لم تقابل مالا وجبت بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطا فانها صلة لانها
لم تقابل مالا ووجبت بالفعل دون المحل وانما قال بالفعل دون المحل لان
ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطا مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا
ينفك اي الخطا من ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل
مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة يعني الكفارة اذ هو اي ما هو دائر بين العبادة والعقوبة
جزاء قاصر ويقع طلاقه اي طلاق المخطي عندنا كما اذا اراد ان يقول انت جالسة
فقال انت طالق لا عند الشافعي اي لا يقع طلاق المخطي عنده لعدم الاختيار
لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وبلا غفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا
صدرت الاعمال عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان

بها لقوله النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة
كوزان في الانسان فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام الفعل من غير سهو
وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل
فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
ووقوعهما عند البلوغ غالبا انما هو ترك التثبت والاحتياط ولذا لو اخذ المخطي
لا مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النايم والرضي ولا مقام الرضى فيما تبتني
عليهما اي على اليقظة والرضى من التصرفات كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركهما
اي في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل وهو البلوغ مقامهما
لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها
كالسفر يقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضى رفعا لشبهة الشافعي
فانه قال لو قام البلوغ مقام عند الفعل لوقع طلاق النايم ولقام البلوغ مقام
الرضى فيما يعتمد على الرضى واذا اجرى البيع على لسانه اي على لسان الخاطي
عطف على قوله ويقع طلاقه خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره اي لو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب
وصدقه فان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره نظرا الى اصل الاختيار
لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضى ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة فقال

واما الذي

واما الذي من غيره اي يكون من غير المكلف فالاكراه اي فهو الاكراه وهو حمل الغير على
ان ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه وهو اما ملجي ان يكون يفوت النفس
او العضو ويضطر الفاعل الى مباشرة الفعل حرفا من فوات النفس او العضو وهذا
اي الاكراه الملجي معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجي بان يكون بحبس او قيد او ضرب
ويمكن للفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهذا اي الاكراه الغير الملجي معدم
للرضى غير مفسد الاختيار والاكراه مطلقا سواء كان ملجيا او غير ملجي لا ينافي
الاهلية اي اهلية الوجوب والخطاب بالاداء لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره
على شرب الخمر بالقتل او مباح اراد بالاباحة انه يجوز له ولو تركه وصبر حتى قتل
لم ياثم ولم يوجر كما اذا اكره على الافطار في شهر رمضان او مرخص اراد بالرخصة
انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة كما اذا اكره على اجراء كلمة
الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق وكل ذلك من اثار الخطاب حتى
يوجر مرة ويأثم اخرى تفريع على ان الاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب اي يوجر
الفاعل على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا او على الترك كما اذا كان
حراما او مرخصا ويأثم على الفعل مرة اخرى كما اذا كان حراما او على الترك
كما اذا كان فرضا او مباحا ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه
حمل الفاعل على اختيار الاهون عند الحاصل والافق له واصل الشافعي في ذلك
اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا

شرعيا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل لقطع الحكم عن فعل الفاعل بسواء اكره على قول او عمل لعدم اختياره لان صحة القول بالقصد لمعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار والعصمة تقتضي دفع الضرر عنه بدون رضاه اي رضى الفاعل لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه والا تبطل اي الفعل كالاكراه والاقوال فيبطل الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا والقتل لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين فلا اتجاه ان يقال لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن يجب القصاص عليهما عند الشافعي تدارك الجواب عنه بقوله وانما اختص الحامل بالتسبب وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر من اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى اي يجبر الزوج على الطلاق بعد مدة الايلاء وهو مذهب الشافعي لا اسلام الذمي اي لا يصح اسلام الذمي بالاكراه لان الكراهة على الاسلام بحق لقول النبي صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون

فيبطل

فيبطل لما ذكر انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل عنده اي عند الشافعي سواء الان في الجنس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر واصلنا اي القاعدة التي قررها ابو حنيفة له واصحابه هو ان الاكراه الملجي لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار الفاسد وهو اختيار الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل وهو اختيار الفاسد كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي صيرورة الفاعل آلة للحامل ينسب الفعل الى الحاصل والا اي وان لم يحتمل صيرورته آلة يبقى اي الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكر ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالعتاق الطلاق والعتاق تنفذ لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم وان كان اختيار المباشرة والرضى بها ثابتين فيه مع خيار الشرط وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان لم ينافي اختيار السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان تنفذ اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اي لا ينافيه اصلا اولى فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم

والرضى به نحو وقوعها فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى فاذا اتصل اى الاكراه
بقبول المال فى الطلاق بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخولة يقع الطلاق لانه
لم يتوقف الا على القبول وقد وجد بلا مال اى من غير ان يلزمها مال لان الاكراه اى ص
يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد لعدم الرضى فلا يلزمها لانه يتوقف
على الرضى ولم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال لانه انما يتوقف
على القبول وقد وجد كما فى خلع الصغيرة اى كما اذا خلع الصغيرة فقبلت يقع
الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما شرط اتصال
الاكراه بقبول المال اى اتحاد محلها بان يكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته
على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها لانها التزمت المال طائعة
بازاء ما سلم لها من البينونة بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال
فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضا به
فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وانما عند ابى حنيفة له
فلان الرضى بالسبب ثابت فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال والتزامه موقوفا
على تمام الرضى فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى
خيار الشرط فى جانبها اى فى جانب الزوجة اى ان خالعها بشرط الخيار لها
يتوقف الطلاق على قبولها للمال وانما قال فى جانبها لان الخلع فى جانب الزوج

يمين ولا يقبل خيار الشرط وفى جانبها معاوضة ويقبل خيار الشرط فخيار الشرط
لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم
اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وكذلك
الهزل فى الخلع واما عندهما فالهزل لا يؤثر بدل الخلع فيجب اى بدل الخلع ويقع الطلاق
من غير توقف على الرضا لان الهزل يعدم الرضا والاختيار فى الحكم دون السبب
فيصح ايجاب المال بوجود الرضا فى السبب وهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار
وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
تفسد اى تنعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهلها فى محلها و
اما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد والملجى اى الاكراه الملجى كالاكراه بالقتل
وغيره اى الاكراه الغير الملجى كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا
لعدم الرضى اى لانتفاء الرضى فى النوعين فينتفى النفاذ فكذا اى مثل التصرفات
التى تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجى و
غير الملجى لقيام الدليل على عدم المخبر به لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب
وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به واذا
تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق
والافعال منها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب

والزنا فيقتصر على الفاعل حتى لا يرجع الى الحامل شيئ من الاحكام المتعلقة بها من حيث
انها اكل وشرب وزنا كما اذا اكره صائم على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا صوم الحامل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله اي من جعل
الفاعل آلة للحامل تبديل محل الجناية تقتصر عليه اي على الفاعل ايضا فلا يتعلق
بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجناية في [illegible]
المحل وفيها اي في مخالفة الحامل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما
يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين اذا فعل غيره
فانه كان طايعا لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه المحرم اي كما اذا
اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله تقتصر على الفاعل لانه اي الحاصل انما حمله
اي اكرهه على الجناية على احرامه اي احرام الفاعل لا على احرام الحامل ولو جعل
الفاعل آلة للحامل على يصير المحل اي محل الجناية احرام الحامل لا احرام الفاعل
ويلزم الجناية على احرام الحامل لا على احرام الفاعل فلم يكن اتيانا بما اكرهه عليه فلا
يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره اي الفاعل على البيع والتسليم اي بيع الشيئ
وتسليمه فالتسليم تقتصر عليه اي على الفاعل لانه اي الحامل اكرهه اي الفاعل على
تسليم المبيع ولو جعل اي الفاعل آلة للحامل ونسب التسليم الى الحامل يصير اي التسليم

المبيع

المبيع لتسليم المغصوب ويلزم التبديل في محل التسليم وهو المبيع بان يصير مغصوبا
لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل ذات
الفعل ايضا اي المحل فان البيع والتسليم يصير غصبا اما اذا انتسب التسليم الى الفاعل
وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم
نفاذه فلا يستلزم ذلك التبديل والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي
كون الفاعل آلة لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله اي كونه آلة فانه اذا
اكره الغير على اعتاق من حيث تصرف قولي وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل
اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه
اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك
بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل والى هذا اشار بقوله فينقل الى الحامل ضمني
ويكون الولاء للفاعل وان لم يلزم منه اي من جعل الفاعل آلة التبديل اي تبديل
محل الجناية يجعل اي الفاعل آلة للحامل كاتلاف المال والنفس فيصير اي الفاعل
آلة للحامل ~~كاتلاف المال~~ كانه ضربه عليه اي على الحامل واتلفه فيخرج الفاعل من البين
فيصار اي الحكم من ضمان المال والقصاص الى الحامل ابتداء لا انتقل من الفاعل اليه
فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص عليه اي على الحامل فقط وان كان القتل
عمدا يقتص الحامل فقط وان كان خطا بان اكره الغير على رمي صيد فاصاب انسانا

فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكره با
لجناية على دينه اي على دين نفسه على دين الحامل اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو جعل آلة في حق الاثم يتبدل محل الجناية
اذ الجناية يكون على دين الحامل لا على دين نفسه والحامل لم يامره بالجناية
على دين الحامل بل على دين نفسه فيلزم تبدل محل الجناية بان يصير دين الحامل
لا دين الفاعل محلا فيلزم انتفاء الاكراه فيأثم كل منهما اي من الحامل والفاعل
اي فاذا لم يكن جعله آلة في حق الاثم يلزم نسبة الاثم الى كل واحد من الحامل والفاعل
لا الى الحامل فقط اما نسبته الى الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الى الفاعل
فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق والمحرمات انواع حرمة لا تسقط
ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمراة لانه الزاني
حقيقة واما المراة فممكنة منه فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما يأتي لان
دليل الرخصة خوف الهلاك وفيما ذكر وهما اي القاتل والمقتول في ذلك
اي في خوف الهلاك او فيما ذكر من عدم سقوط الحرمة وعدم دخول الرخصة
سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه
بالقتل لا يحل له الجرح لاجل نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس

ولا كذلك

ولا كذلك بالنسبة الى الغير اي وليس حرمة نفسه فوق حرمة يد الغير في الحرمة بمنزلة
نفس ذلك الغير فكما لا يحل له قتل نفس الغير لتخليص نفسه فكذلك لا يحل له قطع يد
الغير لتخليص نفسه فلو قتله لتخليص نفسه كان اثما وحرمة تسقط كالخمر والميتة
والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي يحتمل حرمتها السقوط كالخمر
والميتة والخنزير ونحو ذلك لان الاستثناء من الحرمة اي من تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه دل يعني
انه لا يثبت فيها الحرمة فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ
بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار حتى ان امتنع اي الفاعل
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة و
ان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما وغير الملجئ اي لا يبيحها الاكراه الغير الملجئ لعدم
الضرورة اي لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة السقوط والاباحة حتى لو
شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد لان الحد يندرئ بالشبهة وحرمة لا تسقط
اي لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن تحتمل الرخصة اي رخص
العبد في فعل متعلقها مع بقائها وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى
التي تحتمل السقوط بالاعذار اصلا كاجراء كلمة الكفر فالاكراه على اجراء كلمة الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان فان الايمان
لا يحتمل السقوط ابدا لانه حق من حقوق الله تعالى الغير المحتمل السقوط بحال اصلا

واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات مثل الصلوة والصوم والحج
فيرخص اي العبد بالملجئ اي بالاكراه الملجئ في تركها فالاكراه على ترك الصلوة
اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب
مؤبدة لا تسقط بحال لكن نفس الصلوة حق من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط
في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات وان صبر ولم
يترك الصلوة مثلا حتى قتل صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة
من هذا القسم اي حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة اذ
ليس فيه معنى قطع النسب فاذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ فتمكينها
من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتمل للسقوط فيرخص
المراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا رخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد
شبهة الرخصة وليس زنا المراة من باب الاكراه حتى قتل النفس لانه ليس
في زناها قطع النسب اذ لا ينسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف
زناه اي زنا الرجل فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب اذ النسب من الرجل و
لما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة اي لشبهة الرخصة في غير الملجئ
ويحد هو اي الرجل لان زنا لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم
شبهة الرخصة واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى
كاتلاف مال المسلم فاتلاف مال المسلم حرام حرمته هي في حقوق العباد

لان

لان العصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة
وتلك الحرمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى
لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال
لانه مهان مبتذل ربما يجعل صاحبه صيانة لنفس الغير او عضوه لكن اتلاف
مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء احتياجه
اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل
ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في
حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه اي
حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم في انه رخص بالملجئ
وان صبر حتى قتل صار شهيدا الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بنى على ان
الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى لانهم لم يجدوا النص فيها معينا بل قاسوه على الايمان
والصلوة والصوم   تمت الكتاب بعون الملك الوهاب   قد وقع الفراغ
من تسويد هذه المسودة على يد احقر العباد عبد الرحيم ابن عنايت الله بخاري
في بلاد اسلامبول من شهر ربيع الاول في سنة ١٣٢٦
اللهم اغفر ولكاتبه وللمصنف وللناظره
ولجميع المؤمنين والمؤمنات
امين

م

تمت بعون الله بالتصحيح

Türkiye Yazma Eserler Kurumu